



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2015

Sakralität und Sakralisierung in transkultureller Perspektive

Drews, Wolfram ; Höfert, Almut ; Gengnagel, Jörg

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110411706-004>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-145134>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Drews, Wolfram; Höfert, Almut; Gengnagel, Jörg (2015). Sakralität und Sakralisierung in transkultureller Perspektive. In: Borgolte, Michael; Huschner, Wolfgang. Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive. Berlin: De Gruyter, 175-238.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110411706-004>

C Sakralität und Sakralisierung in transkultureller Perspektive

1 Sakralität als epochenspezifische Kategorie im imperialen Monotheismus

Schaut man sich die religionswissenschaftlichen Debatten um den Religions- und Sakralitätsbegriff an, stellt sich die Frage, wie tragbar diese beiden hochkontroversen Kategorien für kulturwissenschaftliche Analysen überhaupt sein können. Für einen vormodernen, transkulturellen Untersuchungsgegenstand ist dabei vor allem von Bedeutung, dass beide Kategorien erwiesenermaßen modern und eurozentristisch sind. Hier soll gleichwohl der Versuch unternommen werden, beide Kategorien für einen bestimmten Kontext (a) zu historisieren und dabei (b) für einen transkulturellen Horizont fruchtbar zu machen. Dies soll vor allem anhand zweier Monarchien geschehen, die sich durch den Anspruch, Universalmonarchien zu sein, auszeichneten: das christliche römische Kaiserreich und das islamische Kalifat. In diesem großen Bogen soll gleichzeitig versucht werden, die älteren Narrative über ‚Staat und Kirche‘ und die Diskussion über ein ‚Priesterkönigtum‘ des byzantinischen Kaisers aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten und das islamische Kalifat im Anschluss an andere Arbeiten aus der historiographischen ‚splendid isolation‘ einer vermeintlich unvergleichbaren, spezifisch islamischen Institution herauszulösen.

1.1 Die Forschungsdebatten über ‚Sakralität‘, ‚Religion‘ und ‚sakrales Königtum‘

Als am Ende des 19. Jahrhunderts die Religionswissenschaft aufkam, galt ‚das Heilige‘ – ein Substantiv, das in Grimms Wörterbuch noch nicht verzeichnet ist, sondern erst damals geprägt wurde – zusammen mit ‚der Religion‘ als Schlüsselbegriff der sich akademisch etablierenden Disziplin, in der über beide Konzepte intensiv nachgedacht wurde. Dabei wurden zusammen mit ‚dem Heiligen‘ weitere Begriffe wie ‚sakral‘ und ‚Sakralität‘ gebildet, die auch von der Anthropologie mit entwickelt und als Universalkategorien verwendet wurden. Zudem wurde das neu geschaffene Konzept der ‚Sakralität‘ mit dem Phänomen des Königtums als ‚Sakralkönigtum‘ verknüpft. So beschrieb der Ethnologe James George Frazer 1890 eine dreistufige globale Entwicklung des ‚Sakralkönigtums‘ von der magischen über die religiöse bis zur wissenschaftlichen Epoche.¹ Arthur Hocart ging davon aus, dass das Königtum

¹ Frazer, Golden Bough (1890).

gleichzeitig mit der Gottesverehrung aufgekommen sei und erarbeitete ein 26teiliges Idealschema einer Krönungszeremonie, das aufgrund der gemeinsamen Wurzeln des göttlichen Königtums prinzipiell weltweit anwendbar sei.² Henri Frankfort unterschied in einer Kritik an Frazers Begriff des ‚Sakralkönigtums‘ wiederum zwischen „divine kingship“ (Identität von König und Gott) und „sacral kingship“ (Identität von König und Hohempriester).³ 1955 beschäftigte sich der achte internationale religionshistorische Kongress in Rom mit dem ‚Sakralkönigtum‘, wobei kritische Stimmen zu zwei Forschungsrichtungen (der sogenannten ‚Myth and Ritual-‘ und der ‚Uppsala-Schule‘) laut wurden, die sich weiterhin an Frazers raum- und zeitübergreifendem Modell orientierten.⁴

In den Debatten um das ‚Sakralkönigtum‘ wurden unterschiedliche Begriffe wie Königtum, ‚sakrales Königtum‘, ‚Sakral-‘ und ‚Gottkönigtum‘ oder ‚sakral legitimierte monarchische Herrschaftsformen‘ verwendet, die teilweise voneinander in allgemeine Oberbegriffe und spezifische Varianten geschieden wurden. Mit diesen Begriffsvarianten wurde das ‚sakrale Königtum‘ als ein global weit verbreitetes Phänomen der Vormoderne postuliert, obgleich die Suche nach einem universalen Uralphabet ins Leere lief. Auch der 2002 von Franz-Reiner Erkens herausgegebene Sammelband über die „Sakralität von Herrschaft“⁵ zog auf der Grundlage eines postulierten Universaltableaus zahlreiche Vergleichslinien zwischen Zeiten und Räumen.

Damit stellt sich zunächst die Frage, ob das Ende des 19. Jahrhunderts geschaffene Konzept des ‚Sakralkönigtums‘ nicht ein potentieller Ausgangspunkt für eine vormoderne Globalgeschichte sein könnte. Die Mediävistik beginnt ja gerade erst, sich dem jüngeren Trend zur Globalgeschichte⁶ anzuschließen. Wäre es nicht sinnvoll, als einen möglichen Ansatz für eine Globalgeschichte vor der modernen Globalisierung das ‚Sakralkönigtum‘ zu erproben – möglicherweise als Analogon zur Nation des 19. und 20. Jahrhunderts? Auch wenn dieser Ansatz angesichts des global umfassenden etablierten Tableaus ‚Sakralkönigtum‘ auf den ersten Blick plausibel erscheint, erweist sich dieser Weg analytisch als problematisch. Denn die von Erkens abschließend genannte mögliche Erkenntnis aus seinem Forschungsprogramm, „daß die beschriebene, weltweite und zeitenüberdauernde Erscheinung sakral legitimer Herrschaft nicht nur ein ethnologisches Phänomen ist, sondern ebenfalls eine anthropologische Konstante darstellt“⁷, beruht letztlich auf einem Zirkelschluss: Das ‚Sakralkönigtum‘ wird als universales Phänomen a priori vorausgesetzt, um durch die Ergebnisse bestätigt zu werden. Die Anthropologin Michelle Gilbert hat

² Hocart, *Kingship* (1927).

³ Frankfort, *Kingship* (1948).

⁴ *Regalità sacra* (1959).

⁵ Erkens, *Sakral legitimierte Herrschaft* (2002).

⁶ Bayly, *Birth* (2004); Darwin, *After Tamerlane* (2007); Conrad / Eckert / Freitag, *Globalgeschichte* (2007).

⁷ Erkens, *Sakral legitimierte Herrschaft* (2002), 32.

einen Teil dieser Einsicht 1987 mit dem Satz „That kings are sacred is an anthropological and historical truism“ ebenso lapidar wie treffend zusammengefasst.⁸ Dieser „truism“ kam jedoch erst ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert auf: In der Zeit, als die Monarchie mehr und mehr von anderen politischen Systemen abgelöst wurde und ihre politische Relevanz verlor, wurde sie für die Vormoderne mit einem weiteren Neologismus als unveränderlich ‚sakral‘ festgeschrieben.⁹ Was aber heißt ‚sakral‘?

Es ist inzwischen bekannt, dass die Begriffe ‚Religion‘, ‚Sakralität‘ und ‚das Heilige‘ aus der christlichen Tradition kommen und ihre Anwendung nicht zuletzt im transkulturellen Kontext problematisch ist. Ein gemeinsames Merkmal von Religions- und Sakralitätsbegriff – die häufig eng miteinander verknüpft wurden – besteht darin, dass beide Begriffe im Hinblick auf die Binaritäten ‚religiös-säkular‘ sowie ‚sakral-profan‘ entworfen wurden. Viele Definitionen stellen diese Gegensätze ins Zentrum. Dabei sind die religionsphänomenologischen Ansätze von Rudolf Otto, Mircea Eliade und anderen, die ‚das Heilige‘ ontologisch als einen besonderen Wirklichkeitsbereich verstanden, dafür kritisiert worden, dass ‚das Heilige‘ hierbei „das apersonale Erbe des christlichen Gottes“ angetreten habe.¹⁰ Emile Durkheim ging einen anderen Weg und machte religiösen Glauben dort aus, wo in einer Gesellschaft die Welt in ‚das Heilige‘ und ‚das Profane‘ geteilt wurde.¹¹ Aber auch derartige Ansätze erwiesen sich als unbefriedigend, da allein schon die Denkkategorie der ‚Religion‘ als eurozentristisch analysiert wurde. Talal Asad und andere machten darauf aufmerksam, dass der moderne Religionsbegriff (der ab dem 17./18. Jahrhundert existiert) aus einer spezifisch christlichen Genealogie hervorgegangen sei.¹² Jörg Rüpke fasst die Diskussionen über den Religionsbegriff sehr treffend wie folgt zusammen:

„Es gehört zu den spannenden Ereignissen europäischer Religionsgeschichte, daß die christliche Theologie nach einem Begriff wie ‚Religion‘ gesucht hat, mit dem sich das Christentum selbst als Spezialfall von etwas Allgemeinerem beschreiben kann.“¹³

James Beckford sprach sich 2003 angesichts dieser Debatte gegen einen einheitlichen Universalbegriff von ‚Religion‘ aus und plädierte dafür, für jeden Kontext jeweils zu analysieren, was für eine Gesellschaft jeweils ‚religiös‘ und ‚säkular‘ sei.¹⁴ Diese Definition ähnelt Durkheims funktionalem Ansatz, da das die ‚Religion‘ konstituie-

⁸ Bayly, *Birth* (2004), 32; Gilbert, *Person of the King* (1987), 298.

⁹ Überblicke über die Forschungsliteratur bieten von Soden, *Königtum* (1959); Auffarth, *Königtum* (1993); Westermann, *Sacred Kingship* (1985); Feeley-Harnik, *Divine Kingship* (1985); Erkens, *Sakral legitimierte Herrschaft* (2002); Streck, *Sakralkönigtum* (2002); Anton / Beck / Bronisch, *Sakralkönigtum* (2004).

¹⁰ Jödicke, *Heilig/das Heilige* (2000), 13f.

¹¹ Durkheim, *Formen* (1981).

¹² Asad, *Genealogies of Religion* (1993).

¹³ Rüpke, *Religion der Römer* (2001), 12.

¹⁴ Beckford, *Social Theory and Religion* (2003).

rende Gegensatzpaar ‚sakral-profan‘ durch die Dichotomie ‚religiös-säkular‘ ersetzt wird. Aber wenn ‚Religion‘ und ‚Sakralität‘ christlich geprägte Kategorien sind, so gilt das Gleiche für die Binaritäten von ‚sakral-profan‘ und ‚religiös-säkular‘, die diese Begriffe konstituierten: Wie kommen wir dazu, davon auszugehen, dass jede Gesellschaft (a) mit einem Gegensatzpaar von ‚sakral-profan‘ oder mit den ihnen verwandten Dichotomien von ‚geistlich-weltlich‘, ‚Religion-Politik‘ operiert und (b) derartige Begrifflichkeiten mit unseren modernen Vorstellungen gleichzusetzen sind? Selbst für die christliche Vormoderne ist dieser Vorgang historisch unangemessen. Auf einer der berühmtesten Etappen im triumphalen Narrativ europäischer Säkularisierung, dem hochmittelalterlichen Investiturstreit, sprach Kaiser Heinrich IV. zwar von einer Dualität von *sacerdotium* und *regnum*, sah Letzteres aber bekanntlich nicht als ‚säkular‘, sondern als von Gott verliehen an.¹⁵ Der Investiturstreit verschob insgesamt die Parameter, so dass die späteren Kaiser andere Formen der Sakralisierung als ihre Vorgänger wählten, aber auch diese politische Herrschaft war nicht ‚weltlich‘ oder ‚profan‘. Umgekehrt war die Kirche ihrerseits in die Praxen und Register weltlicher Herrschaft eingebunden. Eine Gleichsetzung vormoderner Begriffspaare mit den modernen Dichotomien ‚sakral-profan‘/‚religiös-säkular‘ wird den damaligen Entwürfen von Weltordnungen unter Gottes Führung nicht gerecht.

Gleichwohl können wir in der historischen Analyse auf diese modernen Kategorien nicht verzichten – eine historische Analyse besteht im Wesentlichen in der Übersetzungsarbeit, dem Brückenschlag zwischen damaligen Verhältnissen und Denkmustern und heutigen Kategorien. Die Aporie des Religions- und Sakralitätsbegriffs für transkulturelle historische Studien liegt darin, dass sie zwar eurozentristisch-christlich geprägt, aber gleichzeitig unverzichtbar sind. Jörg Rüpke hat angesichts dieses Dilemmas eine Lösung vorgeschlagen, die im Gegensatz zum Religionsbegriff von James Beckford auch für vormoderne Verhältnisse gewinnbringend anzuwenden ist: Anstatt sich an einem transhistorischen Religionsbegriff abzuarbeiten oder zu versuchen, den Religionsbegriff seiner ihm inhärenten modernen Genese zu entkleiden, nimmt Rüpke den Begriff als solchen hin. Wenn man ihn verwende, sei damit die Frage impliziert, ob es etwas in anderen Gesellschaften gibt, das mit der modernen christlichen Auffassung von ‚Religion‘ verglichen werden kann und ähnliche Formen und Funktionen aufweist. Wir werden weiter unten im Abschnitt über die römische Antike sehen, wie sich dieser Brückenschlag konkretisiert.

Es bietet sich jedoch noch ein weiterer methodischer Schritt an, um den Tücken des modernen eurozentristischen Religionsbegriffs zu entgehen: die Einführung einer epochenspezifischen Forschungskategorie, die den Brückenschlag zwischen dem modernen Religionsbegriff und den konkreten historischen Verhältnissen terminologisch explizit markiert. In unserem Fall ist dies die Kategorie des ‚imperialen Monotheismus‘, die 1993 von Garth Fowden eingeführt, im deutschen Sprachraum

¹⁵ Erdmann, Briefe Heinrichs IV. (1937).

bisher jedoch nur gelegentlich aufgenommen wurde. Die Kategorie des ‚imperialen Monotheismus‘ ist besonders gut geeignet, um den modernen Religionsbegriff für eine vormoderne Epoche unter einem transkulturellen Blickwinkel zu übersetzen. Einerseits historisiert diese Kategorie pointiert den Religionsbegriff: ‚Religion‘, so hier die These, manifestiert sich in unserem Kontext vorrangig als ‚imperialer Monotheismus‘. Weder ‚Religion‘ noch ‚Sakralität‘ werden hier also in ihrer transhistorischen Bedeutung verwendet, sondern sind stets untergeordnet im Kontext des ‚imperialen Monotheismus‘ zu denken. Andererseits wird sich zeigen, dass über den ‚imperialen Monotheismus‘ die vielfach postulierte Grundsatztrennung zwischen einer genuin europäisch-christlichen und einer islamischen Entwicklung – Trennung zwischen ‚Staat und Kirche‘ hier, Verschmelzung von ‚Religion‘ und Politik dort – aufgehoben wird. Über den ‚imperialen Monotheismus‘ werden sowohl eurozentristische als auch kulturalistische Vorannahmen über einen spezifisch europäischen und spezifisch islamischen organischen Kulturverlauf außer Kraft gesetzt. Auch hier werden wir weiter unten sehen, was darunter konkret zu verstehen ist.

Innerhalb des ‚imperialen Monotheismus‘ lassen sich sodann drei Sakralitätstypen unterscheiden, wobei auch der ‚imperiale Monotheismus‘ in einer chronologischen Entwicklungslinie zu denken ist: Zwischen dem 4. und 12. Jahrhundert verschieben sich gesellschaftliche und konzeptionelle Rahmenbedingungen, bis der ‚imperiale Monotheismus‘ schließlich verblasst und in andere Strukturen überführt wird. Folgende drei Sakralitätstypen innerhalb des ‚imperialen Monotheismus‘ sollen hier unterschieden werden, deren jeweilige Entwicklungen den ‚imperialen Monotheismus‘ transformierten:

1. Die ‚imperiale Sakralität‘: Das Verhältnis von Kaiser und Kalif zu Gott
2. Die ‚weltlich distanzierte Sakralität‘: Das Verhältnis der religiösen Spezialisten zu Gott
3. Die ‚weltmonarchische Sakralität‘: Das Verhältnis von Kaiser und Kalif zu den Königen der Welt, zum Kosmos und zur Zeit

1.2 Religion und Sakralität im römischen Reich vor der Christianisierung

Wie bereits erwähnt, gab es im 4. Jahrhundert weder das Konzept einer Religion im heutigen Sinn (*religio* bedeutete „Kult, Gottesverehrung“)¹⁶ noch der Sakralität. Auch der Ausdruck *christianitas* und sein griechisches Pendant waren kaum gebräuchlich – und das sollte noch lange so bleiben: Die dank der Digitalisierung inzwischen mögliche Wortsuche in der rund 250bändigen Sammlung der Patrologia Latina, die vor allem theologisch-klerikale Texte von der Spätantike bis ca. 1200 umfasst, ergibt

¹⁶ Dazu Feil, *Religio* (1986–2007).

für die Suchanfrage *christianitas* ganze 206 Treffer.¹⁷ Wie wurde stattdessen das, was wir heute Religion und Christentum nennen und als so zentral für die damalige Zeit voraussetzen, bezeichnet? In welchen Parametern war das Phänomen, das wir heute als Sakralität auffassen, verortet? Welche damaligen Konzepte decken sich zumindest teilweise mit unseren heutigen Kategorien von Religion und Christentum? Bevor diese Fragen für die Zeit ab dem 4. Jahrhundert beantwortet werden, soll zunächst ein Schritt zurück in jene Zeit gemacht werden, in der die Verehrung des christlichen Gottessohnes noch nicht mehrheitsfähig geworden war, da erst dadurch die spezifischen Veränderungen in der spätantiken christlichen Universalmonarchie deutlich werden.

Die vorchristliche Religion der Römer zeichnete sich dadurch aus, dass sie sehr viel diffuser mit fließenden Übergängen im damaligen Alltag verbreitet war. Die Trennlinie zwischen Menschen und Gottheiten war durch die göttlichen Heroen, Halbgötter und vergöttlichten Kaiser und Kaiserinnen sehr viel durchlässiger, als es nach der Christianisierung des römischen Reiches der Fall war. Auch das Amt der Priester war nicht durch die spätere klare Trennlinie zwischen christlichem Klerus und Laien bestimmt: Die kultischen Ritualhandlungen wurden überwiegend von Würdenträgern ausgeführt, die das Priesteramt parallel zu einem politischen Amt innehatten. Während die Eucharistie später das exklusive Privileg der christlichen Priester war, konnte im vorchristlichen Rom auch der *pater familias* ein Tieropfer in seinem Haus vollziehen. Die Dichotomie von sakral-profan, die etymologisch auf römische vorchristliche Verhältnisse zurückgeführt wird, ist überdies irreführend. In Rom bezeichnete *pro fano* den Platz vor dem Tempel (*fanum*), der jedoch nicht profan im modernen Sinn war, da auf ihm gerade der Opferritus vollzogen wurde. Anstelle einer Dichotomie von sakral-profan haben wir vielmehr eine Form von Sakralität vorliegen, die zwar für bestimmte Räume, Personen, Zeiten und Riten eine größere Nähe zu den Gottheiten indizierte, ohne dass damit jedoch ein Gegenpol der Profanität impliziert war: Die anderen Bereiche blieben stattdessen unmarkiert. Robert Lim hat gezeigt, wie erst durch die zunehmende Verbreitung des Christentums eine religiös-sakrale Sphäre konstituiert wurde, als die Christen durch eigene Abgrenzungsstrategien das ‚Heidentum‘ erst konstruierten. Diese Trennlinie führte zu einer Debatte darüber, welche Traditionen als ‚heidnisch‘ und götzendienerisch angesehen werden müssten und welche der vormaligen Alltagsbräuche als nicht-religiös oder säkular auch von Christen weitergeführt werden könnten. Kirchenväter wie Tertullian oder Augustinus verurteilten beispielsweise die öffentlichen Spiele in römischen Theatern als ‚heidnisch‘ und forderten ihre Abschaffung. Konstantin II. nahm die Spiele jedoch von der religiösen Qualifizierung christlich-‚heidnisch‘ aus und gestattete in einem

¹⁷ Patrologia Latina Database, <http://pld.chadwyck.co.uk/>. Andere Kasus- und Numerusformen sind damit natürlich nicht erfasst. Einen ähnlichen Befund für das Griechische (die Patrologia Graeca ist noch nicht digitalisiert) ergibt der Thesaurus Linguae Graecae.

Dekret von 341 ihre Fortführung, da sie säkular seien. Diese säkulare Sphäre war damit ein Nebenprodukt der Christianisierung – allerdings, so Lim, war sie weniger prominent als die christliche Sphäre und konnte auch wieder verblassen.¹⁸ Diese Beispiele zeigen, dass die Binarität des Begriffspaares sakral-profan modern ist und sich nicht auf vormoderne Verhältnisse anwenden lässt.

Jörg Rüpke und Hubert Cancik haben ebenso gezeigt, dass das römische Reich eine gewisse Vereinheitlichung der damaligen Kultpraxis förderte, eine Art von (durchaus auch konflikträchtiger) *koine*, die viele Götter und Göttinnen umfasste und damit universale Züge mit einer Pluralität von lokalen, ethnischen und gruppenbezogenen Religionsvarianten verband. Der Kaiser- und Kaiserinnenkult spielte dabei als gemeinsamer Bezugspunkt für das ganze Reich eine wichtige Rolle. Während des römischen Reiches stieg der Kaiser mehr und mehr zum exklusiven Vermittler zwischen Gottheiten und Menschen auf – *sacer* wurde nun mehr und mehr ausschließlich auf den Kaiser bezogen.¹⁹ Wie Wilhelm Enßlin und Andreas Alföldi gezeigt haben, gingen mit dem Kaiserkult Akzentverlagerungen in der Götterwelt einher: Die Fürsorge der Göttinnen und Götter für den Kaiser verwies diese zunehmend in der Rolle des *comes Augusti* in die Rolle von Kaisergehilfen, indem die „stehenden Staatsgötter neben dem thronenden Kaiser zu Lakaien degradiert werden“, so dass der Kaiser nicht nur das Zentrum der Menschheit, sondern auch der Götterwelt bildete.²⁰

Unter der Tetrarchie kam es zu einer systematischen Ausarbeitung der Herrscherideologie, die nach den zahlreichen Herrschaftswechsels wesentlich zur Stabilisierung des Kaisertums beitrug. Diokletian etablierte mit der Tetrarchie ein neues Verständnis der *domus divina*, indem die beiden Augusti als Brüder, die beiden Caesaren als deren Söhne galten und mit Töchtern beider Augusti verheiratet waren. Zudem verdichteten sich in dieser Zeit im Kaiserzeremoniell vormalige Elemente wie die Kaisertracht, der umstrittene *Deus-et-Dominus*-Titel und die Proskynese zu einer konsequenten Betonung des göttlich legitimierten Kaisertums – ein Vorgang, den Matthew Canepa in einer brillanten Verflechtungsanalyse in den Kontext der römisch-sasanidischen Beziehungen eingebettet hat (siehe unten).²¹

Auch Christus- und Kaiserkult standen einander nicht in einer strikten Dichotomie gegenüber, sondern entwickelten sich parallel zueinander. Trotz des Antagonismus der christlichen Theologie gegenüber dem ‚Heidentum‘ und Konflikten zwischen Kaiserkult und Christentum (die allerdings nicht so allgegenwärtig waren, wie die Hagiographie christlicher Märtyrer suggeriert) wurde der göttliche Status von Kaiser und Christus in den gleichen Topoi wie „Herr und Gott“, „Sohn Gottes“, „Retter der

¹⁸ Lim, *Christianization* (2009).

¹⁹ Cancik / Rüpke, *Religion* (2009).

²⁰ Alföldi, *Repräsentation* (1970), 216; s. auch 39; 43f.; Enßlin, *Gottkaiser* (1943).

²¹ Kolb, *Herrscherideologie* (2001); Canepa, *Two Eyes* (2009).

Welt“, „Hoherpriester“ und so fort ausgedrückt.²² Die zunehmende Monopolisierung von Sakralität im Kaiserkult, der in der Konkurrenz zum Christuskult in einem in weiten Teilen gleichen Register ausgebildet wurde, markiert den entscheidenden Unterschied zwischen der vorchristlichen Zeit und der Sakralität im spätantiken ‚imperialen Monotheismus‘: Beide, Kaiser und Christus, wurden als göttlich angesehen und hatten – dies ist der entscheidende Punkt – eine exklusive Rolle als Vermittler zwischen dem Göttlichen und der Menschheit.

1.3 Das christliche Kaisertum

1.3.1 Die imperiale Sakralität

Konstantin I. (gest. 337) war ein Meister dieses polyvalenten Codes, indem er ohne nähere Spezifizierungen von der „höchsten Gottheit“ sprach und die vielfachen Facetten des Sonnenkultes nutzte. Sein christlicher Panegyriker, der Bischof Eusebios von Kaisareia (gest. ca. 340), löschte hingegen mögliche polytheistische Lesungen von Konstantins Herrschaft aus und präsentierte eine exklusiv christliche Deutung unter Einbeziehung hellenistischer Konzeptionen. Der Kaiser sei das Abbild des Einen Allherrschers (*εἰκὼν ἐνὸς τοῦ παμβασιλέως*), „wie ein Stellvertreter des obersten Königs“ (*οἷα μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος*), der seinen Heiland nachahmt, als wahrhaftiger Sieger die gesetzlosen, tiergleichen barbarischen Völker besiegt und diese gezwungen habe, die höheren Mächte anstelle der unsichtbaren Dämonen in einem vernünftigen und gesetzmäßigen Leben anzuerkennen.²³

„So wie der Heiland des Alls (*ὅλων σωτήρ*, d. h. Christus) den ganzen Himmel und die ganze Erde und das höchste Königtum (*βασιλείαν*) seinem Vater schicklich rüstet, so macht sein Freund (der Kaiser) die Untertanen auf der Erde bereit für sein (Gottes) Königtum, indem er sie zum Eingeborenen- und Heiland-Logos führt.“²⁴

Mit der Christianisierung des Kaisertums wurde das Reich nun als Heilsgemeinschaft der christlichen Gläubigen entworfen: Das römische Weltreich stand unter einem Gott und war in einem Glauben unter dem irdischen Abbild Christi, dem Kaiser, vereinigt. Dieses Königtum, die *βασιλεία*, war das Abbild des himmlischen Königtums Gottes und Christi. Die Herrschaft der Römer, so Eusebios, sei unter Augustus genau zu der Zeit, als mit Christus der Glaube an den Einen Gott verkündet wurde, zur Monarchie geworden. Während durch die Macht des Heilands die Polyarchie und der Polytheismus (*πολυαρχίας τε καὶ πολυθείας*) zerstört worden seien, habe die römi-

²² Deissmann, Licht vom Osten (1923); Auffarth, Herrscherkult (2003).

²³ Eus. laud. Const. 7, 12f. (GCS 7, 215).

²⁴ Eus. laud. Const. 2, 2 (GCS 7, 199).

sche Monarchie alle anderen Herrschaften unterworfen und den Völkern bis zu den Grenzen der bewohnten Welt (τῆς οἰκουμένης) Einigkeit und Heil gebracht.²⁵ Garth Fowden hat darauf hingewiesen, dass die Verbindung von Reich und Christentum, die in der *βασιλεία* ausgedrückt wurde und die mit der sogenannten Konstantinischen Wende ab dem 4. Jahrhundert eingeleitet wurde, die vormalig bereits vorhandenen universalistischen Tendenzen des Polytheismus, die vor allem von den Kaisern Aurelian und Julian befördert worden waren, auf eine neue Ebene hob: Die christlich-konstantinische Wende bot die Möglichkeit, eine genuin universalistische Religion samt ihrer Schriftautorität und missionarischem Impetus mit den Reichskräften von politischer, militärischer und wirtschaftlicher Expansion im ‚imperialen Monotheismus‘ zu verbinden.²⁶

Die hier vorgenommene Privilegierung von Eusebios als Kronzeuge dieser Entwicklung verzerrt allerdings die Verhältnisse und lässt andere Stränge imperialer Traditionen außer Acht, in denen Titel und Amt des *basileus* und *rex* im Anklang an das tyrannische, vorrepublikanische Königtum gewertet wurden und als unangemessene Titel minderen Ranges galten, um den römischen *imperator* zu bezeichnen. Insgesamt erfolgte die Christianisierung der Reichsideologie nicht mit einem Schlag, sondern allmählich. Justinian I. (527–565), der mit dem Neubau der Hagia Sophia diese Entwicklung mit einem grandiosen Monument imperialer Größe markierte, machte auch in seinen Gesetzen deutlich, dass sich das römische Kaisertum nunmehr ausschließlich von Gott herleite. Der Kaiser erließ Gesetze und führte den Vorsitz auf Konzilien. Seine Sakralität leitete sich vom Amt ab und stand damit prinzipiell auch den zahlreichen Usurpatoren offen, deren Regierungszeit ebenso zur Heilsökonomie gerechnet wurde, wie jenen Kaisern, die die Nachfolge ihres Vaters antraten.²⁷ Averil Cameron und andere haben gezeigt, dass nicht nur die Reichsideologie, sondern auch der urbane Raum der byzantinischen Städte im 7. Jahrhundert zunehmend sakralisiert wurde: An die Stelle der großen Theater, offenen Foren und breiten Straßen traten nun die Kirchen als die Haupträume des öffentlichen Lebens, die Straßen wurden eng und verwinkelt, die Stadt befestigt, und die Bischöfe nahmen eine führende Rolle im politischen Leben der Stadt ein.²⁸ Die Transformation des jüdischen zum christlichen Monotheismus²⁹ mündete im 4. Jahrhundert in die Reichsökumene der Universalmonarchie. Das Christentum war Reichschristentum: Ein Gott, ein Weltreich, ein Kaiser und ein Glaube bildeten nun den gemeinsamen Rahmen.

²⁵ Eus. laud. Const. 16, 5f. (GCS 7, 249).

²⁶ Fowden, *Empire to Commonwealth* (1993).

²⁷ Meier, *Zeitalter Justinians* (2003).

²⁸ Cameron, *Elites and Icons* (1979); Diefenbach, *Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz* (1996); Baldovin, *Urban Character* (1987); Holm, *Classical City* (2005).

²⁹ Auch das Judentum war von den veränderten Rahmenbedingungen der spätantiken Religionsformen betroffen; dazu pointiert Schäfer, *Geburt des Judentums* (2010).

1.3.2 Die weltlich distanzierte, klerikale Sakralität der religiösen Spezialisten

Neben dieser imperialen Sakralität, die sich um die *βασιλεία* als Heilsgemeinschaft konzentrierte, entwickelte sich die weltlich distanzierte Sakralität der religiösen Spezialisten. Hier spielte zum einen die Heilsgemeinschaft der *ἐκκλησία* mit ihren Priestern eine wichtige Rolle, die in einem komplementären, aber auch konfliktuellen Spannungsverhältnis zur *βασιλεία* stand. Ein weiteres wichtiges Element war die spätantike Askese, die in den monastischen Kontext mündete und einen neuen Typus von Heiligen schuf.³⁰ Hier wies die weltlich distanzierte Sakralität innere Spannungen auf, da die monastische Seite gegenüber den Bischöfen einen höheren Anteil an Askese und Weltentsagung für sich in Anspruch nehmen konnte. Diese Konkurrenz zwischen Heiligen und monastischen Gemeinschaften einerseits und Weltklerus andererseits kann hier jedoch nicht weiter verfolgt werden. Der Schwerpunkt dieses Abschnittes liegt vielmehr auf dem heilsgeschichtlichen Monopol, das die christlichen Priester und Bischöfe erfolgreich für sich beanspruchten.

Im ausgehenden 2. Jahrhundert tauchen die Begriffe *ἐρεῦς* und *sacerdos* (Priester) für die Vorsteher der Eucharistiefeier auf und bezeichneten bis ins 6. Jahrhundert vor allem den Bischof als Vorsteher der Ortskirche, zuweilen jedoch auch den Presbyter, der in Vertretung des Bischofs die Eucharistie leitete.³¹ Die Amtsträger, die zusammen den Klerus bildeten, waren durch Handauflegung zum liturgischen Dienst befähigt. Die *ἐκκλησία* galt als Heilsgemeinschaft und Heilsinstitution zugleich.³² Die Betonung der kirchlichen Einheit ging mit der Ausbildung des monarchischen Episkopats einher. Der Bischof galt als Nachfolger der Apostel, der ebenso wie diese vom Heiligen Geist geführt werde. Die Schrift ‚De Sacerdotio‘ des Johannes Chrysostomos (um 350–407) wurde in der späteren Kirchengeschichte zu einem der Haupttexte, auf den verschiedene Reformbewegungen zurückgreifen sollten. Chrysostomos stellte die Eucharistie als kultische Kernhandlung des Priesters in den Mittelpunkt. Eine weitere zentrale Funktion des Priesters besteht in der Vollmacht des ‚Bindens und Lösen‘, die auf Stellen des Neuen Testaments bezogen wird:

„Denn Menschen, die auf Erden wohnen und weilen, werden beauftragt, himmlische Dinge zu verwalten, und sie erhielten eine Vollmacht (*ἐξουσίαν*), die Gott weder Engeln noch Erzengeln verliehen hat. Denn nicht zu diesen ist das Wort gesagt: ‚Was ihr auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst sein‘ (Mt 18, 18). Zwar haben auch die Mächtigen (*οἱ κρατοῦντες*) der Erde die Gewalt zu binden, aber nur über die Leiber. Dieses Band aber betrifft selbst die Seele, durchdringt den Himmel, und was hier unten die Priester wirken, macht Gott oben gültig und der Herr bestätigt das Urteil der Knechte.“³³

³⁰ Brown, *Body and Society* (1988); Ders., *Cult of the Saints* (1981).

³¹ Ysebaert, *Amtsterminologie* (1994).

³² Leclercq, *Église* (1921); Linton, *Ekklesia* (1959); Berger / May, *Kirche* (1989); Rhodes, *Ekklesia* (1997); Kertelge / Kasper / Drumm, *Kirche* (1996).

³³ Joh. Chrys. sac. 3, 5 (SC 272, 148); zitiert nach Lochbrunner, *Priestertum* (1993), 156f.

Die Macht des ‚Bindens und Lösen‘ bestand in der Befugnis des Priesters, Bußen über reuige Sünder und Sünderinnen zu verhängen oder – wenn bei schweren Verbrechen keine Reue vorlag – die Exkommunikation auszusprechen. Auch die Taufe und die Krankensalbung, die als Voraussetzung für die Auferstehung und den Eintritt ins Himmelreich angesehen wurden, konnten nur von geweihten Priestern vollzogen werden.

Zusammen mit dieser Profilierung eines exklusiven Priestermonopols in heilsrelevanten Fragen stiegen die Bischöfe zu zentralen Führungspositionen in den Städten auf und stellten sich an die Spitze der zunehmend monopolisierten Stadtregierungen.³⁴ Die meisten Bischöfe kamen aus der städtischen Elite des Reiches, den Landeigentümerfamilien (*curiales*), deren Christianisierung im 3. und 4. Jahrhundert rasch vor sich ging; sie rekrutierten sich – neben einigen sozialen Aufsteigerkarrieren – im 5. Jahrhundert dann vor allem aus Senatskreisen.³⁵ Vor dem Hintergrund dieser lokalen Kontexte waren die Bischöfe gesellschaftlich nicht als ein geschlossener Stand zu betrachten, als der sie im theologischen Diskurs und in den Kaisergesetzen behandelt wurden; sie handelten vielmehr aus ihrer jeweiligen Interessenslage heraus. Johannes Chrysostomos, der zweimal von Kaiser Arcadius und Kaiserin Eudoxia von seinem Bischofsamt abgesetzt und verbannt worden war, verbat sich ebenso wie andere Bischöfe, die sich in Opposition zur aktuellen Kaiserpolitik befanden, eine Einmischung des Kaisers in Angelegenheiten der Kirche:

„Bleibe in deinen Grenzen, oh Kaiser: die *βασιλεία* und das Priestertum (*ιερωσύνη*) sind zwei verschiedene Dinge, wobei das Priestertum das größere von beiden ist. Ein König wird nicht aufgrund dessen gepriesen, was gesehen wird, er darf nicht nach Juwelen und Gold, die er trägt, bewertet werden. Seine Aufgabe ist die Verwaltung der irdischen Dinge, während die Rechte des Priesters oben gesprochen werden: ‚Alles, was ihr auf der Erde löst, wird auch im Himmel gelöst sein.‘ Dem Basileus wurden die Dinge unten anvertraut, mir jedoch die himmlischen Dinge: und wenn ich ‚ich‘ sage, meine ich den Priester.“³⁶

Während Eusebios dem Kaiser eine heilsrelevante Rolle als Stellvertreter und Abbild Christi auf Erden zuschrieb, zog Chrysostomos eine klare Grenze zwischen dem Heilsmonopol der Priester und der politisch-logistischen Aufgabe der Kaiser, die ‚irdischen Dinge‘ zu verwalten, die zwar auch von Gott gewollt, aber deutlich auf eine weltliche Sphäre begrenzt sind. Fast ein Jahrhundert vor Papst Gelasius hatte Chrysostomos damit bereits den Kerngedanken dessen, was später als ‚Zweigewaltenlehre‘ bezeichnet wurde, formuliert, und er stand damit nicht allein.³⁷ Die sogenannte ‚Zweigewaltenlehre‘ ist damit nicht auf Gelasius und das Papsttum als spezifisch lateinisch-west-

³⁴ Rapp, Holy Bishops (2005).

³⁵ Rapp, Holy Bishops (2005), 205–207.

³⁶ Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom 4, 4 (SC 277, 162); Dvorník, Early Christian Byzantine (1966), 698.

³⁷ Dvorník, Early Christian Byzantine (1966), 698f.; Dagron, Empereur et prêtre (1996), 299f.

liches Konzept zurückzuführen, sondern generell in der Dialektik des ‚imperialen Monotheismus‘ zu verorten, die sich nicht entlang einer Ost-West-Grenze, sondern in unterschiedlichen politisch-dogmatischen Konflikten entfaltete. In Rom und in den lateinischen Kirchen wurde zwar insgesamt stärker als im Osten auf die Autonomie der Kirche gepocht, aber die kaiserliche Kult- und damit oberste Kirchengaufsicht wurden grundsätzlich ebenso wie im Osten akzeptiert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das spätantike Spannungsverhältnis zwischen βασιλεία und ἐκκλησία mehr Überlappungen aufwies, als es in den hochmittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen *sacerdotium* und *regnum* der Fall war.

Diese Überlappungen zwischen βασιλεία und ἐκκλησία sind in der Forschung ausführlich diskutiert worden. Hier sei nur die inspirierende Studie von Gilbert Dagron genannt, der sich mit einem begriffsgeschichtlichen Kapitel über den in der Fachliteratur weitgehend *ad acta* gelegten Terminus ‚Caesaropapismus‘ von den älteren Positionen markant abhebt. Dagron bezeichnet den Kaiser als eine Art Quasi-Priester, analog zur alttestamentlichen Figur des Priesterkönigs Melchisedek. Dieses Quasi-Priestertum habe neben dem liturgischen Priestertum mit seiner Binde- und Lösegewalt gestanden. Aufgrund der Spannungen zu opponierenden Bischöfen (wie bei Johannes Chrysostomos oder später den ikonodulen Klerikern des 8./9. Jahrhunderts) habe dieses kaiserliche Quasi-Priestertum getarnt werden müssen, weil seine Selbstverständlichkeit nicht offen ausgedrückt werden konnte, ohne sich selbst zu verurteilen³⁸. Diese etwas opak gehaltene Formulierung Dagrons suggeriert eine Art von verstohlener Heimlichkeit, die mit den prachtvollen und selbstverständlichen Inszenierungen des christlichen Kaisertums in Zeremoniell, Architektur, Münzen, Gesetzestexten und so fort nur schlecht in Einklang zu bringen ist. Das Konstrukt eines verstohlenen, fast verschämten Quasi-Priestertum der Kaiser wird überflüssig, wenn die höhere Durchlässigkeit zwischen Priester- und Kaisertum im spätantiken Monotheismus in Rechnung gestellt wird: Beide waren in ihren Kernkompetenzen zwar klar umrissen, sie wiesen aber auch fließende Übergänge auf.

Betrachtet man diese Konstellation zudem konsequent von der Spätantike her und nicht rückwirkend vom hochmittelalterlichen Konflikt zwischen *regnum* und *sacerdotium*, wird klar, dass die Kirchen- und Kultaufsicht des Kaisers keine Anmaßung, sondern fest etablierter Bestandteil des imperialen Amtes war, der über das diesem eingegliederte Amt des *pontifex maximus* aus der römischen Kaiserzeit stammte. Hierzu gehörte seit Konstantin I. auch die Einberufung der Konzilien. Im theologisch sehr bedeutsamen Konzil von 691/92 (Quinisextum, Trullanum II) priester die im kaiserlichen Kuppelsaal versammelte Synode diese heilsgeschichtliche Aufgabe des Kaisers:

³⁸ Vgl. Dagron, *Empereur et prêtre* (1996), 20.

„Während wir nun unser eigenes Leben gleichgültig führen und in Trägheit unserer Gedanken schlafen, so daß der uns auflauernde Feind ungeschützt über uns kommt und Stück für Stück unsere Tugend stiehlt, um uns dafür die Bosheit anzutragen, hat Christus, unser Gott, der dieses größte Schiff, nämlich den gesamten Kosmos, steuert, Dich für uns als weisen Lenker, frommen Kaiser (εὐσεβῆ βασιλέα) und wirklichen Schirmherren eingesetzt (...) Dich hat die Weisheit in ihrem Schoß getragen und entbunden, mit Tugenden gut ernährt und gehegt und mit göttlichem Geist erfüllt; sie hat Dich zum Auge des Erdkreises gemacht, indem Du durch die Reinheit und Klarheit Deines Verstandes das Dir Unterworfenen hell erleuchtest. Dir hat sie ihre Kirche anvertraut und Dich gelehrt, über ihr Gesetz des Nachts und am Tage nachzusinnen, zur Vervollkommnung und Erbauung der Völker unter Deiner Hand.“³⁹

Auch wenn der Einfluss der Kaiser auf die Konzilien jeweils unterschiedlich groß war, blieb ihre Rolle als Veranstalter der Konzilien und als Symbol der Orthodoxie also unumstritten. Ebenfalls unumstritten war jedoch die Tatsache, dass es sich bei Kirche und Priestertum um eigene Institutionen handelte, die eindeutig von der *βασιλεία* getrennt waren, auch wenn beide zusammen das Heil der Gläubigen sicherten. Auch ein Kaiser wie Justinian I., der seine Rechtskodifizierung triumphierend als Erfüllung des göttlichen Willens feierte,⁴⁰ akzeptierte in seiner göttlich fundierten Herrschaftsauffassung die grundsätzliche Aufgabenteilung zwischen dem Priestertum, das für die himmlischen Angelegenheiten zuständig sei, und der *βασιλεία*, die die „menschlichen Angelegenheiten“ befehlige und beaufsichtige.⁴¹ Allerdings stellte er die *βασιλεία* letztlich über die *ἐρωσύνη*, da diese dafür verantwortlich sei, dass die gemeinsame Melodie beider in einer *συμφωνία* ohne Misstöne zum Nutzen des menschlichen Geschlechts unter der Herrschaft Gottes orchestriert werde. Die Zweiheit von *βασιλεία* und Priestertum mündete bei Justinian also nicht in ein Konfliktmodell, sondern wird durch die *συμφωνία* in einen harmonischen Einklang gebracht, denn beide, so eine Novelle Justinians, sind sich im Grunde sehr ähnlich:

„Denn *imperium* und Priestertum unterscheiden sich nicht sehr, ebenso gering ist der Unterschied zwischen den heiligen Angelegenheiten (*res sacrae*) und den allgemeinen und öffentlichen Dingen (*res communes et publicae*).“⁴²

Die Sakralität der oströmisch-byzantinischen Kaiser beruhte also auf dem spätantiken ‚imperialen Monotheismus‘, der dem Universalmonarchen eine heilsrelevante Stellung als Abbild Christi auf Erden in der irdischen *βασιλεία* zuschrieb. An die Seite der *βασιλεία* trat die *ἐκκλησία*. Beide Begriffe werden in Quellenübersetzungen häufig als „Staat“ und „Kirche“ wiedergegeben, womit eine irreführende Parallele zu moder-

³⁹ Concilium Quinisextum (FC 82, 165).

⁴⁰ Meier, Zeitalter Justinians (2003), 180–182.

⁴¹ Corpus Iuris Civilis, Bd. 3, 6, praef. (Ed. Schoell / Kroll, 35f.).

⁴² Corpus Iuris Civilis, Bd. 3, 7, 2 (Ed. Schoell / Kroll, 53): *Neque enim multum inter se distant sacerdotium et imperium, neque res sacrae a rebus communibus et publicis.*

nen Verhältnissen mit einer Trennung von weltlicher und religiöser Sphäre assoziiert wird. Es wird jedoch den komplexen und facettenreichen Verhältnissen der liminalen Parameter der damaligen Zeit nicht gerecht, wenn die Abgrenzungen einer nur durch die Priester verwalteten *ἐκκλησία* als Spiegelbild der modernen Dichotomie von ‚Staat und Kirche‘ gelesen werden. Die *βασιλεία* blieb als irdische Manifestation der Gottesherrschaft der Rahmen, der auch von Bischöfen, die in Opposition zum Kaiser standen, niemals angefochten wurde: Die Heilsgemeinschaft der Gläubigen war *βασιλεία* und *ἐκκλησία* zugleich. Der ‚imperiale Monotheismus‘ war wie ein Hologramm, in dem je nach Blickwinkel zuweilen die *βασιλεία*, zuweilen die *ἐκκλησία* erschien. Die damit verbundene heilsrelevante Sakralität als exklusive Vermittlungsfunktion zwischen Gott und den Gläubigen entfaltete sich für Kaiser und Priester in unterschiedlicher Weise – als imperiale oder als weltlich distanzierte Sakralität in ihrer klerikalen Form –, wies aber auch Überlappungen auf. So pries Eusebios Kaiser und Bischof als Verbreiter des christlichen *λόγος*, wobei er den Kaiser als Abbild Christi, den Bischof an zweiter Stelle nach Christus als Abbild Aarons oder Melchisedeks sah.⁴³ Gelegentlich schrieben Bischöfe dem Kaiser priesterliche Attribute zu, wenn dieser der imperialen Kirchengovernance in ihrem Sinn nachkam – so beispielsweise Papst Leo I., der die „priesterliche und apostolische Seele“ von Kaiser Markian pries.⁴⁴

Es verzerrt die Lesung der Quellen jedoch unnötig, wenn für diese fließenden Übergänge der moderne Begriff einer Hierokratie⁴⁵ oder der eines verborgenen Quasi-Priestertums gebraucht wird. Die kaiserlichen und priesterlichen Kernkompetenzen waren stets klar getrennt; der Kaiser bezeichnete sich selbst daher niemals als Priester. Die priesterlichen Attribute, die Bischöfe dem Kaiser gelegentlich zuschrieben, kamen ausschließlich aus klerikalen Federn. Bischöfe, die hingegen in dogmatisch-politischen Konflikten nicht mit dem Kaiser übereinstimmten, sprachen dem Kaiser priesterliche Attribute und jegliche Einflussnahme auf die Kirche ab und arbeiteten daran, ihr Monopol auf Dogmenhoheit auszubauen. In diesen Äußerungen übte der Kaiser nach Gottes Willen seine Herrschaft aus, die jedoch als solche nicht direkt heilsrelevant war, sondern nur dazu diente, den erforderlichen logistischen Rahmen für den Heilserwerb der Gläubigen zu schaffen. Die Vorstellungen einer ‚Zweigewaltenlehre‘, die im Rahmen dieser Konflikte entstanden, waren dabei keineswegs auf den lateinischen Westen beschränkt, sondern wurden auch im Osten formuliert, auch wenn sie sich dort angesichts des engen Verhältnisses zwischen Kaiser und Patriarch in einer anderen Dynamik entfalteten.

⁴³ Eus. h.e. 10, 4, 22f. (GCS N. F. 6.2, 869f.).

⁴⁴ Leo M. epist. 97 (ACO 2.4, 104) an Kaiser Leon I.

⁴⁵ Weber, Staat und Hierokratie (2005).

1.3.3 Die weltmonarchische Sakralität

Die imperiale Sakralität der Kaiser, die fließende Übergänge zur klerikalen Sakralität aufwies, mit der sie zuweilen in Konflikt trat, definierte sich jedoch auch in Bezug auf einen dritten Pfeiler, der hier als weltmonarchische Sakralität bezeichnet wird. Diese Sakralität war in permanenter Auseinandersetzung mit dem großen spätantiken Konkurrenten des römischen Reiches um die ‚Weltherrschaft‘, dem Sasanidenreich, entwickelt worden. Der Kunsthistoriker Matthew Canepa hat kürzlich vor allem anhand des Rituals und der visuellen Sprache gezeigt, dass beide Höfe dabei aufeinander Bezug nahmen.⁴⁶

In den ersten sieben Jahren, nachdem Ardašir I. (224–240) die Sasanidenherrschaft begründet hatte und erste Feldzüge gegen das römische Reich führte, sahen sich beide Seiten zunächst jeweils als Barbaren. Während die Sasaniden dabei nicht auf eine längere Tradition eines römischen Gegenbildes zurückgreifen konnten, gab es im römischen Reich eine etablierte und durchaus ambivalente Repräsentation von Parthern und Persern, die im Vergleich zu anderen Völkern besonders häufig in Triumphdarstellungen als unterlegene Barbaren, in anderen Kontexten jedoch auch als exotische, mysteriöse, luxuriöse und begehrenswerte Figuren in einer auf Unterwürfigkeit ausgerichteten Kultur dargestellt wurden. Als die Sasaniden zu einer ernsthaften Bedrohung für das römische Reich wurden, verblassten – wie so oft in solchen Konstellationen – die sexuellen und mythologischen Aspekte der persischen Alterität zugunsten der unterworfenen Könige und Gefangenen in parthischen Gewändern.

Auch die Sasaniden stellten nach ihrer Etablierung die Siege über das römische Reich in Inschriften besonders heraus. Auf den Felsenreliefs Šāpurs I. (240–272/73) taucht in der Darstellung des römischen Kaisers Philippus I. (244–249), der vor Šāpur kniet, darüber hinaus in der iranischen Tradition zum ersten Mal das Motiv der Proskynese auf – eine rituelle Geste, die die Forschung lange als ‚orientalisch‘ eingestuft hatte. Da dieses Motiv – anders als im iranischen Kontext – auf römischer Seite nicht neu, sondern in der Darstellung unterlegener Herrscher bereits etabliert worden war, sei es plausibel, so Canepa, die Proskynese (die sich im weiteren Verlauf an beiden Höfen als Teil der gemeinsamen Ritualsprache durchsetzte) nicht auf iranische, sondern auf römisch-hellenistische Traditionen zurückzuführen. Auf Šāpurs Felsenreliefs ist zudem streckenweise eine Annäherung an römische Skulpturendarstellungen zu erkennen, die mit römischen Triumphmotiven integriert und neu interpretiert wurden. Die Inschriften und visuellen Darstellungen Šāpurs stellten die Unbesiegbarkeit des sasanidischen Herrschers damit vor allem in Bezug auf das unterlegene Rom heraus und betonten das göttliche Mandat dieser Herrschaft, die Šāpur als *šāhan šāh-ī Ērān ud Anērān*, als „König der Könige von Iran und Nicht-Iran“ ausübte.⁴⁷

⁴⁶ Canepa, Two Eyes (2009).

⁴⁷ Canepa, Two Eyes (2009), 54.

Nach den ersten 70 Jahren veränderte sich die Beziehung im Gefolge der militärischen Siege Diokletians von offener Feindschaft zu einem kompetitiven Austausch auf gleicher Augenhöhe, der zwar weiterhin durch Antagonismen geprägt war, aber gleichzeitig eine gemeinsame, hybride Kultur von Königtum hervorbrachte. Neben den regelmäßigen diplomatischen Gesandtschaften wurde dieser Austausch von Zwangsdeportationen und freiwilligen Migrationen von Handwerkern und Händlern getragen, die Luxusgüter sowie architektonische und ornamentale Gestaltungselemente transferierten. Beide Höfe benachrichtigten einander, wenn ein neuer Herrscher auf den Thron gekommen war. Kaiser Arcadius (495–508) ernannte König Yazdegerd I. zum Vormund für seinen unmündigen Sohn Theodosius.⁴⁸ Qobād I. bat seinerseits Justin I., seinen Sohn Husrav zu adoptieren. Beide Mächte benutzten das Register familiärer Beziehungen, bezeichneten sich gegenseitig in ihrer Korrespondenz als Brüder und erkannten auch ihre jeweilige kosmische Rolle als Weltherrscher an. Qobād I. benutzte in einem Brief an Justinian I. die folgende Eingangsformel: „[Qobād], König der Könige, von der aufgehenden Sonne, an Flavius Justinian Caesar, vom aufgehenden Mond.“⁴⁹

Die kostbaren Geschenke der Gesandtschaft, deren Eingang am jeweiligen Hof sorgfältig für angemessene Gegengaben verzeichnet wurde, intensivierten den Austausch von figuralen und ornamentalen Motiven, beispielsweise des reitenden Herrschers mit Bogen. Auch wenn auf beiden Seiten die Stellung des Herrschers religiös spezifisch gedeutet wurde, entwickelten sich die Legitimitätsentwürfe auf einer gemeinsamen Matrix kosmischer Macht: Ebenso wie die römischen Kaiser als Herrscher über den *orbis terrarum* mit Globen und zunehmend mit dem Sonnengott dargestellt wurden,⁵⁰ waren kosmische Elemente wie Sonne, Mond und Sterne in der sasanidischen Ikonographie des „Königs der Könige“ vorherrschend.

Auch in der Hofkultur und im Zeremoniell näherten sich beide Seiten an. An beiden Höfen saßen die Herrscher bei Empfängen hinter einem Vorhang, nahmen die Proskynese von Untertanen und Gesandten entgegen und trugen purpurnes, perlenbesticktes Schuhwerk, das jeweils nur dem Universalmonarchen vorbehalten war. Bei königlichen Banketten, Festen und Unterhaltungen, an denen die jeweiligen Gesandtschaften teilnahmen, wurden kostbare Gefäße ausgestellt, Wein getrunken, Musik- und Tanzdarstellungen geboten. Während die Römer dabei jedoch öffentliche Spiele und Triumphdarstellungen im Hippodrom bevorzugten, waren für die Sasaniden Jagden und Spiele wie Polo, Backgammon und Schach zentraler, an denen auch der König teilnahm. Aber auch hier kam es zu Angleichungen: Die Römer übernahmen das Backgammon, Theodosius baute ein Polofeld am Großen Palast in Konstan-

⁴⁸ Börm, Prokop und die Perser (2007), 306.

⁴⁹ Vgl. Canepa, Two Eyes (2009), 125.

⁵⁰ Wallraff, Christus verus Sol (2001).

tinopel, das sogenannte Tzykanisterion, und Ḥusrau errichtete ein Hippodrom beim Palast in Ktesiphon.

Während die imperialen Ikonographien und königlichen Insignien innerhalb dieser gemeinsamen Sprache immer noch distinkt blieben und in ihrem jeweiligen Kontext mit spezifischen Bedeutungen versehen wurden, waren Ornamente semiotisch offener. Im 6. Jahrhundert kam es hier zu einer verstärkten Verschmelzung römischer und sasanidischer Traditionen, so dass es stellenweise fast unmöglich und letztlich unsinnig wäre, distinkte römische oder sasanidische Elemente voneinander abzugrenzen. In Konstantinopel stiftete die Aristokratin Anicia Juliana, die die Thronansprüche ihres Sohnes Olybrius unterstützte, der mit einer Nichte des kinderlosen Kaisers Anastasios verheiratet war, die damals größte Kirche der Stadt dem heiligen Polyeuktos. Mit einem außergewöhnlichen ornamentalen Programm, das sichtlich sasanidisch geprägt war, betonte sie die kosmopolitische Legitimation ihres Sohnes. Justinian, der sich hingegen als Kaiser durchsetzte, antwortete auf diese Herausforderung mit dem Neubau der Hagia Sophia, in der ebenfalls sasanidische Motive mit römischen, geometrischen Ornamenten verbunden wurden. Ḥusrau I. baute seinen Palast in Ktesiphon wiederum im römischen Stil.

Die Integration des Persermotivs in die christliche imperiale Ikonographie zeigt sich auch in aufschlussreichen Details wie bei der Darstellung der Kaiserin Theodora (527–548) in Ravenna, wo auf dem Kaiserinnenmantel die drei Magier abgebildet sind, die analog zur Kaiserin Christus Geschenke darbieten. Im Kontext der sasanidisch-römischen Kriege zwischen Justinian und Ḥusrau I. erhielt dieses Detail jedoch noch eine weitere Bedeutung: Die drei Magier auf dem Mantel der Kaiserin zeigen, dass sich drei iranische Könige dem wahren König der Könige, Christus, und damit auch seinem Stellvertreter, dem römischen Kaiser unterwerfen.⁵¹ Die „global visual culture of royalty“, die Canepa in seiner Studie herausgearbeitet hat, trug demnach maßgeblich dazu bei, die Sakralität der römischen Kaiser in der Ambivalenz von gegenseitiger Anerkennung, Rivalität und einander prinzipiell ausschließenden Weltherrschaftsansprüchen zwischen dem römischen und dem sasanidischen Reich zu gestalten.

Die römische *βασιλεία* wies damit eine facettenreiche Vielschichtigkeit auf, die mit der Achse sakral-profan oder religiös-säkular nicht erfasst werden kann. Die *βασιλεία* erhielt ihre sakralen Dimensionen zum einen aus dem spätantiken Verdichtungsprozess, in dem die imperiale Sakralität auf Kaiser und Kaiserin als Vermittler zwischen den Göttern und Menschen konzentriert wurde. Mit der kompetitiven Entwicklung von Christus- und Kaiserkult im gleichen Register eines *dominus et deus* war die Christianisierung des Kaisertums unter Konstantin I. ein Schritt, mit dem diese gemeinsamen Linien fortgeführt werden konnten, der gleichzeitig jedoch auch neue Konfliktfelder zwischen der kaiserlichen Kultaufsicht und den priesterlichen Anspruch auf Dogmenhoheit eröffnete.

⁵¹ Canepa, Two Eyes (2009), 120; vgl. auch Garsoian, *Rôle de l'hérarchie chrétienne* (1973/1974).

In der Auseinandersetzung zwischen römischen und sasanidischen Weltherrschaftsansprüchen schimmerte hingegen eine andere Facette der kaiserlichen Sakralität auf, indem der universalmonarchische Anspruch des römischen Reiches im kompetitiven Austausch mit den Sasaniden ausgedrückt wurde. Beide Reiche entwickelten eine gemeinsame visuelle und rituelle Sprache, in der sie ihre kosmische Vorrangstellung als Königtum aller Königtümer ausdrückten. Objekte wie kostbare Textilien, Gefäße und Diademe sowie rituelle und architektonische Elemente dieses sich fortwährend im Fluss befindlichen royalen Repertoires drückten eine weltmonarchische Sakralität aus. Es ist faszinierend, dass diese weltmonarchische Sakralität ihrerseits eine Ambiguität zwischen einem Antagonismus einander ausschließender Weltherrschaftsansprüche ebenso beinhaltete wie das gemeinsame royale Register, das beide Seiten miteinander in einer Polyvalenz entwickelten, in der gemeinsame Grundbedeutungen in beiden Hofkulturen unterschiedlich spezifiziert werden konnten. Anstatt eine überzeitliche Dualität von sakral-profan vorauszusetzen, lässt sich die Sakralität der oströmischen christlichen Kaiser der Spätantike also besser in einem Dreieck verorten, das von drei Faktoren innerhalb des ‚imperialen Monotheismus‘ bestimmt wurde: (1) der Stellung des Kaisers als Abbild Christi auf Erden, (2) den Überlappungen und Konflikten zwischen *βασιλεία* und *ἐκκλησία* als komplementären Entwürfen der Heilsökumene und (3) den Verflechtungen und Auseinandersetzungen mit den sasanidischen imperialen Konzeptionen als Konkurrenten und gleichberechtigten Akteuren auf der Bühne der Weltmonarchien.

Im 7. Jahrhundert war mit Kaiser Herakleios (610–641), der die traditionelle römische Titulatur des Imperator-Titels aufgab und die Formel *fidelis in Christo*/πιστός ἐν Χριστῷ mit dem Basileus-Titel verband,⁵² der ‚imperiale Monotheismus‘ vollends etabliert: Das römische Imperium war ein Weltreich unter einem Gott mit dem Kaiser als Abbild Christi, der seinen Gläubigen den Weg zum richtigen Glauben weist, der Heiden, Juden und Häretiker verfolgt, der sich als *victor omnium gentium* feiert, da er den Anspruch hat, die gesamte Oikumene unter Gottes Herrschaft zu stellen. Die heilsrelevante Komponente der imperialen Sakralität des Kaisers stand zudem in einer Dialektik zum Heilsmonopol der Priester im Reich, während sich der universalmonarchische Anspruch maßgeblich in der Auseinandersetzung mit den Sasaniden entwickelte. Dies war die Ausgangslage für die Umayyadenkalifen, die 661 ihre Residenz in Damaskus aufschlugen und das muslimische Weltreich auf ehemals byzantinischem und sasanidischem Boden unter Einbeziehung der dortigen Eliten etablierten.

⁵² Rösch, Onoma Basileias (1978).

1.4 Das islamische Kalifat

Die frühislamische Geschichte – und besonders das Kalifat der Umayyaden – wird in allgemeinen Überblicksdarstellungen häufig recht nachlässig behandelt, was die kritische Lesung normativer Auffassungen und Rückprojektionen sowohl in Quellen als auch in Teilen der Forschungsliteratur angeht. Zum einen ist die Auffassung, dass mit der Offenbarung Gottes in Form des Korans an den Propheten Muḥammad der Islam als fertige Religion vom Himmel gekommen sei, deren Entwicklungsverlauf für die folgenden 1400 Jahre in einer religiös-zivilisatorischen Keimzelle festgeschrieben worden sei, nicht mit einer konsequent historisierenden Herangehensweise vereinbar – unabhängig davon, ob dieses Bild von Expertinnen und Experten aus der Politikwissenschaft,⁵³ Soziologie,⁵⁴ Geschichts- oder Islamwissenschaft⁵⁵ vertreten wird.⁵⁶

Ab dem 8. Jahrhundert wurde in den Quellen die Zeit Muḥammads, der Propheten-ge nossen und der ersten vier Kalifen bis 661 in einem langen Prozess zum nie wieder erreichten Modell erhoben und sakralisiert – ein Phänomen, das den historischen Zugriff auf diese Zeit, für die kaum Schriftquellen überliefert sind, erschwert. Über die Frage, ab wann sich die Anhänger der Botschaft des Propheten als Muslime zu betrachten begannen, ist angesichts des weitgehenden Fehlens von Schriftquellen viel spekuliert worden. Hier soll die Auffassung von Fred Donner und anderer zugrunde gelegt werden, wonach erst ab den 70er Jahren der *hiğra* unter dem Umayyadenkalifen ‘Abd al-Malik (65–86/685–705) eine als distinkt islamisch aufgefasste Glaubensgemeinschaft formiert wurde.⁵⁷ Zum zweiten ist zu berücksichtigen, dass die Abbasidenkalifen, die 749/50 an die Macht kamen, mit ihrer antiumayyadischen Propaganda – bei den Umayyaden habe es sich nicht um islamische, sondern weltliche Herrscher gehandelt – auch langfristig historiographisch erfolgreich waren.⁵⁸ Die Qualifizierung der Umayyadenherrscher als weltliche, ‚unislamische‘ Herrscher entspricht nicht ihrem Selbstverständnis – unter ‘Abd al-Malik wurden vielmehr entscheidende Schritte zur Islamisierung des Reiches und des Kalifats gemacht.

⁵³ Huntington, *Clash of Civilizations* (1996).

⁵⁴ Kelek, *Himmelsreise* (2010).

⁵⁵ Pitz, *Ökumene* (2001); vgl. auch die Kritik von Al-Azmeh an Patricia Crone und Antony Black, *Al-Azmeh, Islamic Political Thought* (2004).

⁵⁶ Arkoun, *Ouvertures sur l’Islam* (1989); Denoix, *Heuristiques* (2004); *Al-Azmeh, Islams and Modernities* (1993).

⁵⁷ Donner, *From Believers to Muslims* (2002/2003); dazu auch *Ders., Narratives of Islamic Origins* (1998); Hawting, *Rise of Islam* (2005); Hoyland, *Seeing Islam* (1997).

⁵⁸ Hawting, *First Dynasty of Islam* (1986).

1.4.1 Die imperiale Sakralität

Die Umayyadenkalifen verkündeten im Felsendom, den ‘Abd al-Malik in Jerusalem errichten ließ, den Sieg der wahren Religion über den Irrtum des Christentums und schrieben sich gleichzeitig in die spätantiken christlichen und sasanidischen Vorstellungen von Weltherrschaft ein. Wie Patricia Crone gezeigt hat, waren die frühen Herrscher des islamischen Reiches sehr wohl als Gesetzgeber tätig und übten als Kalifen („Stellvertreter“ bzw. „Nachfolger“) Gottes sowohl religiöse als auch politische Autorität aus. Abgesehen vom Bezug zur prophetischen Genealogie war in dieser Frühzeit, so Aziz al-Azmeh, noch wenig spezifisch muslimisch: Wir haben vielmehr eine muslimische Variante der aus der Spätantike stammenden Verbindung von Reich und Heilsökonomie vorliegen: Der Kalif war der Weltenherrscher, der einer göttlich erwünschten Ordnung (arab.: *dīn*) vorstand, die er in der typisch spätantiken Verflechtung von politischen und religiösen Angelegenheiten leitete. Der Kalif wurde in der Hofpanegyrik als „Säule des Islams“ gepriesen und hatte einen zentralen Ort im göttlichen Heilsplan, er war der Imam – und wer ihm zu Lebzeiten gehorchte, vermochte den Feuern am Tag des Jüngsten Gerichts zu entfliehen.

Das imperial-monotheistische Programm der Umayyadenkalifen kommt in einem Dekret al-Walids II. (705–715) zum Ausdruck: Gott habe nach dem Tod des Propheten seine Kalifen dafür bestimmt, den Weg des Prophetentums weiterzugehen, „damit seine Herrschaft (*ḥukmihi*) umgesetzt, seine Sunna und seine Verbote (*ḥudūd*) beachtet, seine Vorschriften (*farā’id*) und Gesetze (*ḥuqūq*) befolgt würden, indem er durch die Kalifen den Islam stärkte, durch sie sein Band festigte, durch sie die Kraft seines Seils [= Gottes Bund mit den Menschen] kräftigte, durch sie seine Verbote durchsetzte, durch sie Gerechtigkeit unter den Menschen verbreitete und durch sie seine Länder blühen ließ. (...) Die Kalifen Gottes folgten aufeinander, wobei Gott ihnen die Herrschaft (*amr*) seiner Propheten vererbte und sie darin einsetzte. Niemand stellt sich ihrem Recht entgegen, ohne dass Gott ihn niederstreckt, niemand verlässt ihre Gemeinschaft (*ḡamā’a*), ohne dass Gott ihn vernichtet, niemand verachtet ihre Befehlsgewalt (*wilāyatahum*), niemand bestreitet den Richterschluss Gottes in ihnen, ohne dass Gott den Kalifen die Vollmacht und Gewalt über ihn gab, der damit zum warnenden Beispiel und Mahnung für andere wird. So verfährt Gott mit jenen, die den Gehorsam verweigern, den die Menschen auf Befehl Gottes als Pflicht ansehen und weitergeben müssen und durch den die Himmel und die Erde aufrecht erhalten werden.“⁵⁹

Hier kommt ein ‚imperialer Monotheismus‘ zum Ausdruck, der zwar anders als in Byzanz jede Ähnlichkeit des Universalmonarchen zu Gott oder Christus konsequent ausschließt, aber das Prinzip der Stellvertreterschaft Gottes übernommen hat. Der Gehorsam, den die Menschen dem Stellvertreter Gottes schulden, steht im Zentrum

⁵⁹ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ* II, 1758 (Ed. *Abū al-Faḍl Ibrāhīm*, Bd. 7, 220); History of al-Ṭabarī II, 1758 (Ed. *Yar-Shater*, Bd. 26, 108).

dieses Dekrets. Durch ihn werden nicht nur Rechtgläubigkeit, Blüte und Wohlergehen der *umma*, sondern der Bestand von Erde und Himmel selbst garantiert. Wie im römischen Reich galt das Prinzip des ‚imperialen Monotheismus‘: Ein Weltreich, ein Gott, ein Glaube (bei Tolerierung der Buchreligionen), ein Kalif als Stellvertreter Gottes.

Die Abbasiden führten die Kalifatsvorstellungen der Umayyaden fort und entwickelten sie weiter, obgleich sie ihre Vorgänger als unrechtmäßige, vermeintlich unislamische Herrscher disqualifizierten. Gleichzeitig wurde der Prophet Muḥammad mehr und mehr in den Mittelpunkt gerückt, während andere Propheten, vor allem David und Salomo, weniger relevant wurden. Das Prinzip der genealogischen Nähe zum Propheten, also das Herkunftskriterium, wurde für das Kalifat nun zu einem zentralen Legitimationselement.⁶⁰ Von den politisch-theologischen Konflikten im früh-islamischen Reich, die in ihrer Vielfalt den Auseinandersetzungen im byzantinischen Reich nicht nachstehen, wurde ein Großteil um die Frage der legitimen Führung der *umma* ausgetragen.⁶¹

Als al-Ma'mūn 810–813 gegen seinen Bruder al-Amin um das Kalifat kämpfte, gab er einem Konzept Gewicht, das vorher bereits in der Hofpanegyrik auf den Kalifen angewandt worden war: Al-Ma'mūn nahm in seine Titulatur den Imam-Titel auf und verwendete ihn auch in seinen Dekreten an der Seite des Kalifen-Titels. Dabei variierte er je nach politischer Konflikt- und Interessenlage die Imamatskonzeption, indem er beispielsweise die Imame nicht nur als Erben des Prophetentums, sondern auch des göttlich inspirierten Wissens (*'ilm*) bezeichnete.⁶² Trotz dieser Weiterentwicklung des Kalifatskonzeptes lassen sich mehr Kontinuitäten zum umayyadischen Kalifatsverständnis finden als das abbasidische Wettern über die gottlosen umayyadischen „Könige“ vermuten lässt. Das Hauptmotiv, dass das Kalifat von Gott für die Aufrechterhaltung des *dīn* in der Nachfolge des Prophetentums eingesetzt und Ungehorsam gegenüber dem Kalifen gleichbedeutend mit dem Verstoß gegen Gottes Weltordnung sei, wurde fortgeführt und den veränderten Umständen angepasst.⁶³ Die Beziehungen zu den religiösen Eliten, den *'ulamā'*, die sich nun zunehmend formierten und ihren Status nicht auf Herkunft, sondern auf Wissen und darauf basierende Performanz gründeten, spielten dabei eine wichtige Rolle.

1.4.2 Die weltlich distanzierte Sakralität der religiösen Spezialisten

Dabei kam es unter den religiösen Gelehrten zu einem theologischen Konflikt, der darüber geführt wurde, wie sich Gottes *dīn* dem Menschen erschließt. Während die

⁶⁰ Drews, Karolinger und Abbasiden (2009).

⁶¹ Van Ess, Theologie und Gesellschaft (1991–1997).

⁶² So in den Dekreten al-Ma'mūns zur sogenannten *miḥna* (s. unten): Aṭ-Ṭabarī, Tārīḥ III, 1114 (Ed. *Abū Al-Faḍl Ibrāhīm*, Bd. 8, 232); History of al-Ṭabarī III, 1114 (Ed. *Yar-Shater*, Bd. 32, 201f.).

⁶³ Nagel, Untersuchungen (1972) spricht hierbei von einem Imamats der Rechtleitung.

mutakallimūn der Auffassung waren, dass die maßgeblichen Glaubensgrundsätze dem menschlichen Verstand über ein spekulativ-argumentatives Verfahren zugänglich würden, konzentrierten sich die ‚Traditionarier‘ auf den Wortlaut des Korans und die prophetische Überlieferung, die Hadithe. Angesichts der bereits im ersten Hauptteil erörterten Frage, ob der Koran ewig oder von Gott erschaffen sei, griff al-Maʿmūn aktiv in diese Debatte auf Seiten der *mutakallimūn* ein und leitete eine sechzehn-jährige Verfolgung der ‚Traditionarier‘, die sogenannte *miḥna* (218–234/833–848/49), ein. Die *miḥna* war eine wichtige Etappe in einem Prozess, an dessen Ende die Formierung der klassischen islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) stand. Dieser Prozess war komplex und wird von der Forschung unterschiedlich beurteilt. Für diesen Kontext ist vor allem von Bedeutung, dass sich die Auffassung von *dīn* nach der Entstehung der islamischen Rechtswissenschaft grundsätzlich veränderte: Während die Kalifen der Frühzeit beanspruchten, das Erbe des Prophetentums zu verwalten, waren es nun die religiösen Eliten, die *ʿulamāʾ*, die sich als exklusive Wahrer dieses Vermächtnisses ansahen. Diese veränderten Bedingungen für den ‚imperialen Monotheismus‘ müssen in Betracht bezogen werden, wenn wir nun nach dem Verhältnis der religiösen Spezialisten zu Gott und zum Kalifen fragen.

Angesichts der desolaten Quellenlage für die Frühzeit lässt sich nur spekulieren, dass sich die ersten Anhänger und Anhängerinnen des neuen Glaubens am spätantiken Ideal von individueller Frömmigkeit und Askese, wie es von Peter Brown analysiert worden ist, vor dem Hintergrund einer kollektiven Soteriologie orientierten.⁶⁴ In der Umayyadenzeit entstand ein erstes Netzwerk religiöser Spezialisten mit den *quṣṣāṣ* (Sg. *qāṣṣ*: „Erzähler“), die öffentlich Koransuren rezitierten und Hadithe über die Zeit des Propheten erzählten und zur frommen Lebensführung mahnten. Die Umayyaden banden Teile dieser kommunikativ wichtigen Prediger ein und zahlten ihnen feste Löhne.⁶⁵ An den umayyadischen Höfen des Kalifen und der Provinzgouverneure selbst gab es hingegen noch keine ausschließlich religiösen Spezialisten. Das Amt des Qāḍis war zwar auch mit rechtlichen Fragen betraut, die später vom *fiqh* abgedeckt wurden und rückwirkend als religiös eingestuft werden können, war aber in seinem Aufgabenbereich nicht scharf abgegrenzt. Neben religiös ausgerichteten Qāḍis wie beispielsweise Ḥasan al-Baṣrī übten auch Gouverneure in Personalunion dieses Amt aus, das damit eine eher militärische Prägung erhielt.⁶⁶

Die Qāḍis waren jedoch nicht die einzigen Personen am Hof, die sich mit religiösen Studien befassten. Auch die Steuereintreiber, Provinzgouverneure und *kuttāb* befassten sich wie Händler und Handwerker nebenberuflich mit theologischen Fragen und der Überlieferung von Hadithen. In der frühen Abbasidenzeit gewann der

⁶⁴ Donner, *Background to Islam* (2005), 525; Brown, *World of Late Antiquity* (1978); van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (1991 = Bd. 1), 8.

⁶⁵ Berkey, *Popular Preaching* (2001), 23.

⁶⁶ Bligh-Abrahmski, *Judiciary* (1992); Khoury, *Activités scientifiques* (1994).

Qāḍī ein schärferes Profil und befasste sich nun vorrangig mit Rechtsfragen. Während die Qāḍīs in der Provinz eine größere Autonomie erlangten, wurde in Bagdad unter Hārūn ar-Rašīd der Rang des Oberqāḍī (*qāḍī al-quḍāt*) geschaffen, der zeitweise dem gleichfalls neuen Amt des Wesirs an Einfluss nicht nachstand.

Parallel zu dieser systematischen Einbindung der entstehenden religiösen Elite in die Reichsstrukturen verbreitete sich bei religiösen Gelehrten die Auffassung, dass eine Tätigkeit in Regierungsdiensten mit ihrer Frömmigkeit und Askese unvereinbar sei. Unter den Abbasiden mehren sich in den biographischen Notizen Berichte, wie fromme *‘ulamā’* ein Qāḍī-Amt ablehnen oder um ihren guten Ruf fürchten müssen, wenn sie zu enge Kontakte zu Kalifen und Gouverneuren pflegen.⁶⁷ Der Gelehrte Sa’d ibn Mas’ūd, „ein vorzüglicher Mann, der im *dīn* und der Vortrefflichkeit berühmt war“ und wenig Ehrfurcht vor den Herrschern im Recht, das er sprach, hatte, sollte in Kai-rouan auf Anweisung des Umayyadenkalifen ‘Umar II. (99–101/717–720) als Rechtslehrer tätig sein; er lehnte es aber sogar ab, mit dem dortigen Gouverneur auch nur zu speisen, wobei ihm ein späterer Biograph die folgenden Worte in den Mund legte:

„Wenn mich jemand sieht, wie ich zu dir komme, wird er denken, daß ich nach weltlichem Tand und den Vergänglichkeiten der Welt strebe und mich schmähen.“⁶⁸

Die Biographen illustrieren mit solchen Anekdoten die Frömmigkeit und Askese ihrer Protagonisten und verweisen auf Hadithe, dass etwa ein Qāḍī am Tag des jüngsten Gerichts in der Hölle landen werde.⁶⁹

Nimrod Hurvitz hat sich mit dieser weltdistanzierenden Askese im 9. Jahrhundert vor allem anhand des berühmten Ibn Ḥanbal befasst, der in der *miḥna* entgegen dem obrigkeitlichen Druck auf seiner Auffassung über den Zugang zum *dīn* bestand. Hurvitz sieht in den Alltagspraktiken und moralischen Grundsätzen, die die Quellen Ibn Ḥanbal zuschreiben, den Verhaltenskodex einer „milden Askese“. Im Gegensatz zu extremen, konsequent der Welt entsagenden Asketen und Asketinnen nahmen die Exponente der milden Askese am sozialen Leben teil und pflegten einen einfachen Lebensstil abseits von Patronage und Reichtum.⁷⁰ Diese milde Askese trat als moralisch fundierte Lebensführung ab dem 9. Jahrhundert in Biographien der *‘ulamā’* zu Tage, wo Details aus dem Alltagsleben die moralische Lauterkeit der Protagonistinnen und Protagonisten unterstreichen. Auch die Prophetenbiographien, so Hurvitz, veränderten sich dementsprechend: Während die Biographen zuvor nur militärische und diplomatische Erfolge des Propheten verzeichnet hatten, wurden die moralischen Tugenden Muḥammads nun mit Anekdoten über Essgewohnheiten, Eheleben

⁶⁷ *Tyan*, Histoire de l’organisation judiciaire (1960); *Coulson*, Doctrine (1956).

⁶⁸ Abū Bakr al-Mālīkī, Kitāb (Ed. *Ḥusain Mu’nis*, 66; 68).

⁶⁹ *Tyan*, Histoire de l’organisation judiciaire (1960), 480.

⁷⁰ *Hurvitz*, Formation of Ḥanbalism (2002), 38–40. Zu Ibn Ḥanbal *Patton*, Aḥmed ibn Ḥanbal (1897).

und so fort illustriert. Die milde Askese Ibn Ḥanbals folgte daher dem Vorbild des Propheten, das hagiographisch diesem Ideal angepasst wurde.⁷¹

Auch wenn von einem generellen „Quietismus der *‘ulamā’*“ nicht die Rede sein kann, war die Diskurshoheit der Asketen, die jegliche Tätigkeit in Regierungsdiensten als weltliche Angelegenheit ansahen, mächtig genug. Die Unvereinbarkeit von Regierungsamtsamt und Frömmigkeit sollte ein wesentliches ideologisches Abgrenzungsmerkmal der *‘ulamā’* in den folgenden Jahrhunderten bleiben. Unabhängig davon, ob *‘ulamā’* sich in Regierungsämter einbinden ließen oder sich davon fern hielten, hatte sich in diesem Prozess die Auffassung von *dīn* verändert. Bei den „Vorschriften und Gesetzen“, auf die al-Walīd II. sich in seinem oben erwähnten Dekret bezog, handelte es sich noch nicht um ein ausformuliertes Rechtscorpus, das hinter besagtem *dīn* stand. Erst ab dem 9. Jahrhundert begannen die *‘ulamā’*, sich in den allmählich entstehenden sunnitischen Rechtsschulen zu formieren und dabei eine neue Form von Islamisierung voranzutreiben. Obgleich sie dabei die religiöse Autorität des Imamats, wie das Kalifat nun meistens genannt wurde, niemals in Frage stellten, verschoben sie dabei die Rahmenbedingungen für dessen religiöse Autorität. Das lässt sich bereits am veränderten Gebrauch des Wortes Kalif (*ḫalīfa*: „Stellvertreter, Nachfolger“) erkennen. Die Umayyaden- und frühen Abbasidenkalifen führten den Titel *ḫalīfat allāh* – „Stellvertreter Gottes“. Mittlerweile, so führte der schafiitische Rechtsgelehrte al-Māwardī (gest. 450/1058) aus, sähen die meisten *‘ulamā’* diese Anrede jedoch als gotteslästerlichen Frevel an. Der erste Kalif Abū Bakr habe eine solche Anrede vielmehr zurückgewiesen und auf dem Titel „Kalif (im Sinne von Nachfolger) des Gesandten Gottes“ (*ḫalīfat rasūl allāh*) bestanden.⁷²

In den Schriften der Gelehrten wurden nun aus den frühen Kalifen, die sich „Kalifen (im Sinne von Stellvertreter) Gottes“ nannten, die „Kalifen (Stellvertreter oder Nachfolger) des Gesandten Gottes“. Der bekannte Hadith, nach dem der erste Kalif Abū Bakr angeblich die Anrede „Kalif Gottes“ zurückgewiesen und auf dem Titel „Kalif des Gesandten Gottes“ bestanden habe, wurde in den Quellen als Beleg für diese vermeintlich ursprüngliche Titulatur zitiert. Ungeachtet dessen, dass dieser Hadith häufig auch in der allgemeinen Forschungsliteratur anachronistisch für bare Münze und als Beleg für Abū Bakrs historische Titulatur genommen wird, ist sich die Spezialliteratur darüber einig, dass es sich dabei um eine späturnmayyadische Schöpfung handelt, mit der der nun akzeptierte, veränderte Titel dem ersten der vier rechtgeleiteten Kalifen in den Mund gelegt wurde.⁷³ Der neue Titel „Kalif des Gesandten Gottes“ brachte eine veränderte Konstellation zum Ausdruck, denn die Verwalter des Prophetenerbes waren nun weniger die Kalifen als vielmehr die religiösen Eliten, die

⁷¹ Hurvitz, *Formation of Ḥanbalism* (2002), 9–11.

⁷² Al-Māwardī, *Al-aḥkām as-sultāniya* 15.

⁷³ Crone / Hinds, *God’s Caliph* (1986), 19f. (mit Quellenhinweisen); Watt, *God’s Caliph* (1971), 572; Margoliouth, *Khalīfah* (1922), 323f.

‘*ulamā*’. Diese im Vergleich zu den Umayyaden- und frühen Abbasidenkalifen veränderte Konstellation kommt auch in der berühmten Kalifatslehre von al-Māwardī zum Ausdruck, der nun nicht mehr vom Kalifat Gottes, sondern vom Kalifat des Prophetentums redet:

„Das Imamat [hier in der Bedeutung von Kalifat] wurde eingerichtet als Vikariat des Prophetentums (*ḥilāfat an-nubūwa*) für die Überwachung der göttlichen Ordnung (*dīn*) und die Lenkung der Welt (*siyāsat ad-dunyā*).“⁷⁴

Zwischen die Kalifen und Gott war damit das Prophetenerbe als vermittelnde Instanz getreten, das von den ‘*ulamā*’ verwaltet wurde. Auch der Begriff der *sunna* änderte sich in dieser Zeit. Während zuvor die *sunna*, der „Weg“ Gottes, durch Gottes Propheten repräsentiert und seine Kalifen fortgeschrieben wurde und lediglich ‚die heilsgemäß richtige Auffassung‘ bedeutete, wurde dieser Begriff nun spezifiziert, allein auf den Propheten Muḥammad beschränkt und mit dem Textcorpus der Hadithe festgeschrieben: Als *sunna* galten nun die Nachrichten über das Leben und die Aussprüche des Propheten, die nach dem Koran als zweite Rechtsquelle der Scharia eingestuft und von den ‘*ulamā*’ verwaltet wurden. Die ‘*ulamā*’, die sich nun zu einer ernst zu nehmenden religiösen Elite zusammengefunden hatten, besaßen als Verwalter der Prophetensunna und der Scharia ein weitgehendes Monopol auf heilsrelevante Auslegungen des mutmaßlichen Willens Gottes.⁷⁵ Der Kalif blieb zwar weiterhin als Imam der heilsrelevante Führer der muslimischen *umma*, aber diese Rolle nahm er zunehmend ebenso symbolisch war, wie er nach und nach auch seine politische Macht delegieren musste.

Im Zitat al-Māwardīs tritt noch eine andere Komponente zutage, die Dualität von *dīn* und *siyāsa*, die als die beiden großen, komplementär aufgefassten Aufgaben des Kalifats genannt werden. Der Begriff der *siyāsa* („politische Lenkung“; moderne Bedeutung: „Politik“) tritt häufig als Gegenpol zum *dīn* auf. Ibn al-Muqaffa‘ (gest. um 139/756), der als Sekretär für umayyadische und abbasidische Gouverneure tätig war und dessen ‚Risāla fi aṣ-Ṣaḥāba‘ (Brief über die Prophetengenossen) als erster arabischer Fürstenspiegel gilt, hatte diesen Begriff maßgeblich geprägt und dabei auf sasanidische Traditionen zurückgegriffen. Als *siyāsa* bezeichnete Ibn al-Muqaffa‘ die Regierungstätigkeit eines Herrschers und seines Stabes, die sich in Dekreten äußerte, die nicht zur Scharia gehörten. Al-Fārābī (geb. 339/950) sah *siyāsa* als eigenständigen Zweig innerhalb der Philosophie an, aber der Begriff blieb nicht auf den philosophischen Kontext beschränkt, sondern war allgemein gebräuchlich.⁷⁶ Die Dichotomie von *dīn* und *siyāsa* als Aufgabenbereich des Kalifen, wie sie al-Māwardī anführte, findet sich auch bei Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406):

⁷⁴ Al-Māwardī, *Al-aḥkām as-sulṭāniya* 5.

⁷⁵ Al-Azmeh, *Muslim Kingship* (1997).

⁷⁶ Bosworth / Netton / Vogel, *Siyāsa* (1997), 693; Lewis, *Siyāsa* (1984); Ders., *Political Language* (1988), 27f.

„Wir haben gesehen, dass das Kalifat in Wahrheit die Stellvertretung für den Gesetzgeber [Muḥammad] ist, indem das Kalifat die göttliche Ordnung (*dīn*) und die Lenkung der Welt (*siyāsāt ad-dunyā*) bewahrt. Der Gesetzgeber war in beiden Bereichen tätig. Was die göttliche Ordnung angeht, waren ihm die Scharia-Gebote, die er gemäß des [göttlichen] Befehles übermittelt hatte, übertragen worden, und er hielt die Menschen dazu an, nach ihnen zu handeln. Was die Lenkung der Welt angeht, war ihm die Fürsorge für das Wohlergehen der Menschen in der menschlichen Kultur (*‘umrān*) übertragen worden.“⁷⁷

Die *siyāsāt ad-dunyā*, die Ibn Ḥaldūn auch als „königliche Sultansaufgaben“ (*al-ḥuṭaṭ al-mulūkīya as-sulṭānīya*)⁷⁸ bezeichnet, wird dabei im Idealfall vom Kalifen in einer Personalunion mit den religiösen Angelegenheiten übernommen. Sie kann aber auch – wie bereits al-Māwardī feststellte – von einem anderen Herrscher geleitet werden.

1.4.3 Die weltmonarchische Sakralität

Die spätantike Prägung der frühen islamischen Universalmonarchie kommt auch auf den berühmten Fresken des Wüstenschlosses Quṣair ‘Amra zum Ausdruck, das vermutlich in den 730er Jahren für den damaligen Thronfolger gebaut wurde. Im erhaltenen Badehaus des Lustschlosses, wo der Thronfolger Besuch empfing, sind neben Jagdszenen halbnackte Männer und Frauen zu sehen; auch Musik, Tanz und Gesang werden dargestellt. Drei stehende Frauen sind mit griechischen Inschriften als Personifikationen der Skepsis, Historia und Poesia bezeichnet.⁷⁹ Im Hauptraum befindet sich über dem Sitz des Thronfolgers ein Porträt des thronenden Fürsten unter den Vögeln des Himmels und über den Wassern der Erde: Der Kalifensohn erscheint hier als christusähnlicher Pantokrator.⁸⁰ Dieser Anspruch wird durch das Porträt der sechs Könige, von denen vier durch griechische und arabische Inschriften als die Herrscher Roms („Kaisar“), der Westgoten (der von Ṭāriq ibn Ziyād besiegte „Rodorikos“), Persiens („Chosroēs“) und als „Negus“ erscheinen, unterstrichen: Die Könige der Welt erkennen den künftigen Kalifen als Weltenherrscher an.⁸¹

Die Frage, ob und wie sich diese weltmonarchische Sakralität im Wechselspiel mit anderen Herrschern auf dem diplomatischen Parkett weiter entwickelte, soll hier nicht weiter verfolgt werden: Obgleich die Beziehungen beispielsweise zwischen Kalifat und byzantinischem Kaisertum Thema der Forschung waren, wurde diese

⁷⁷ Ibn Ḥaldūn, Muqaddimat 3, 31 (Ed. *Al-Anṣārī*, Bd. 2, 602) (*faṣl fī ‘l-ḥuṭaṭ ad-dīniya al-ḥilāfiya*); deutsche Übersetzung: Ibn Ḥaldūn, Muqaddimat 1, 3, 23 (Ed. *Schimmel*, Bd. 1, 370).

⁷⁸ Ibn Ḥaldūn, Muqaddimat 3, 31 (Ed. *Al-Anṣārī*, Bd. 2, 602); deutsche Übersetzung: Ibn Ḥaldūn, Muqaddimat 1, 3, 23 (Ed. *Schimmel*, Bd. 1, 370).

⁷⁹ Fowden, Quṣayr ‘Amr (2004), 87: CKEΥH, ICTOPIA, IIIOHC(H).

⁸⁰ Fowden, Quṣayr ‘Amr (2004), 117 (Zeichnung des Freskos vor dessen Beschädigung).

⁸¹ Fowden, Quṣayr ‘Amr (2004), 197–226.

Fragestellung bisher weniger verfolgt.⁸² Es ist allerdings aufschlussreich, dass muslimische Gelehrte das Konzept eines zeitlich und räumlich übergreifenden Königtums (*mulk*), an dem das Kalifat Anteil hat, entwickelten. *Mulk* hatte in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen: Im Koran wird *mulk* allein Gott vorbehalten. Oben haben wir gesehen, dass Ibn Ḥaldūn und andere *mulk* als den politischen Herrschaftsbereich des Kalifen im Gegensatz zum *dīn* zeichnen. Hier soll jedoch noch eine dritte Bedeutung von *mulk* angesprochen werden, in der das Kalifat in seiner religiösen und weltlichen Funktion als Konkretisierung eines von Gott gewollten, überzeitlichen Königtums erschien. In diesem überzeitlichen *mulk* sind die Kalifen anderen Königen – den Herrschern der Römer, der Sasaniden und der vorislamischen Araber – beigeordnet. So eröffnete der abbasidische Gelehrte aṭ-Ṭabarī sein großes Geschichtswerk, das den Titel ‚Auszug aus der Geschichte der Gesandten, Könige und Kalifen‘ trug, mit den Worten:

„In diesem Buch berichte ich das, was an Kenntnis zu uns gelangt ist über die Könige aller Zeit, seitdem unser Herr der Hoherhabene seine Schöpfung schuf bis zu ihrem Ende, über jene (Könige), die Gott der Erhabene mit seinen Wohltaten und seiner Huld von Beginn an bedachte – und sie dankten ihm seine Huld: der Gesandte, der von ihm gesandt, der König, der von ihm zum Herrscher eingesetzt oder der Kalif, der von ihm zum Kalifen gemacht wurde. Er vermehrte dann noch seine Huld, mit der er sie am Beginn in ihrem irdischen Dasein bedacht hatte, beschenkte sie weiterhin oder er vertagte diese zusätzliche Huld und bewahrte sie auf. Es gab jene unter ihnen, die ihm seine Huld nicht dankten, denen er die anfängliche Huld wieder entriß und sofort Rache an ihnen übte. Andere unter ihnen dankten ihm (ebenfalls) nicht seine Huld, aber er ließ sie (trotzdem) seine Huld bis zum Moment ihres Todes und Verderbens genießen. Alle, über die ich in meinem Buch berichte, werden in den Kontext ihrer Zeit gestellt (...).“⁸³

Die „Könige aller Zeit“ (*mulūk kulli zamāni*) sind hier der allgemeine Begriff, unter dem aṭ-Ṭabarī die spezifischen Kategorien des Gesandten (*rasūl mursal*), König (*malik musallaṭ*) und Kalif (*ḥalīfa mustaḥlaf*) aufführt, die auch den Werktitel ausmachen. Der Chronist macht dabei keinen Unterschied zwischen vorislamischen Königen und islamischen Kalifen. Nach ihm erhielten alle Könige der Zeit von Gott am Beginn ihrer Herrschaft eine Art standardisierter Grundausrüstung an Wohltaten und Huld (*niʿma*). Ob Gott diese Huld weiter vermehrte, hing sowohl von der Dankbarkeit der Könige, aber auch von Gottes unermesslichem Ratschluss ab. Die theologische Zäsur durch die Offenbarung des Korans spielt in diesem überzeitlichen *mulk* bei der Verteilung der göttlichen Huld keine Rolle. Aṭ-Ṭabarī brachte in seiner vielbändigen Geschichte

⁸² Zu den Beziehungen der Umayyaden- und Abbasidenkalifen zum byzantinischen Reich Canard, Relations politiques et sociales (1964); Vasiliev, Byzance et les arabes (1935–1968); Felix, Byzanz und die islamische Welt (1981); Kennedy, Byzantine-Arab Diplomacy (1992); Kaplony, Konstantinopel und Damaskus (1996); Beihammer, Urkundenwesen (2000); Ders. / Parani / Schabel, Diplomats (2008).

⁸³ Aṭ-Ṭabarī, Tārīḫ I, 5 (Ed. Abū Al-Faḍl Ibrāhīm, Bd. 1, 6); History of al-Ṭabarī I, 5 (Ed. Yar-Shater, Bd. 1, 168).

mit ihrer selbstverständlichen Aneinanderreihung von vorislamischen Herrschern und Propheten, die in einer Linie mit Muḥammad und den Kalifen gesehen wurden, die allgemeine Auffassung der Historiographen zum Ausdruck: An die Seite der heilsgeschichtlichen Zäsur zwischen der vorislamischen Zeit der „Unwissenheit“ (*ḡāhiliya*) und der Zeit nach der Offenbarung des Korans tritt in diesen Geschichtsabläufen eine Kontinuität zutage, die die theologische, heilsgeschichtliche Kluft zwischen *ḡāhiliya* und Islam durch die unaufhörliche Reihe von Königen überbrückt.

In diesem Diskurs ist *mulk* kein tyrannisches Gegenmodell zum rechthgläubigen Kalifat der Muslime, sondern ein überzeitliches Herrschaftsmodell, das von Gott seit Beginn der Schöpfung, nicht erst seit der Offenbarung des Korans, legitimiert wurde. An diesem *mulk* hatten neben den Kalifen auch die byzantinischen Kaiser als „Könige von Rūm“ oder etwa indische Könige Anteil. Eine besonders herausragende Rolle spielten indes die sasanidischen Könige, die nicht nur in Chroniken, sondern auch in der *adab*-Literatur, zu der Handbücher zu Regierungshandwerk Hofetiquette gehörten, immer wieder als die maßgeblichen Vorbilder zitiert werden.

Die Anerkennung von Diversität, wie sie im überzeitlichen *mulk* bei aṭ-Ṭabarī in der bruchlosen Aneinanderreihung von persischen, römischen und indischen Königen sowie Kalifen zum Ausdruck kam, bildete damit die Grundlage eines universalen Registers monarchischer, ja königlicher Legitimation des Kalifats. Historisch konnte dieses überzeitliche *mulk* an die weltmonarchische Sakralität, die in den römisch-sasanidischen Auseinandersetzungen modelliert worden war, anschließen. Innerhalb dieses überzeitlichen *mulk* war das ‚sasanidische *mulk*‘ das herausragende Element, das zweifellos auf historische sasanidische Traditionen zurückging, mit diesen jedoch nicht gleichgesetzt werden sollte.⁸⁴ Es handelte sich vielmehr um eine Rekonstruktion, die als ‚sasanidisches *mulk*‘ innerhalb des überzeitlichen *mulk* eine prominente Position innehatte und damit das Kalifat in einer Weise legitimierte, die über den engeren theologischen Rahmen islamischer Heilsentwürfe hinausging.

Das Zeremoniell und die Hofetiquette bei den Abbasidenkalifen – die einen wesentlichen Anteil an den Repräsentationen des Kalifats hatten und gegenüber theologischen Quellen nicht unterbewertet werden sollten – wurden in den Schriftquellen vorrangig auf sasanidische Vorbilder zurückgeführt. Die im Hofzeremoniell der Abba-

⁸⁴ *Al-Azmeh*, *Muslim Kingship* (1997), 83–114 hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es zu einfach wäre, aus den Zuschreibungen der muslimischen Quellen zu folgern, dass im frühislamischen Reich Zeremoniell, Hofetiquette und Regierungshandwerk als persisch, die Philosophie als griechisch und die Dichtung als arabisch einzustufen seien. Auch wenn sasanidische, griechische und arabische Vorlagen und Traditionen in politischer Weistumsliteratur, philosophischen Schriften und Dichtung jeweils eine wichtige Rolle spielten, sei die Aufstellung zivilisatorisch reiner Genealogien über persische politische Weisheiten und Hofetiquette, griechische Philosophie und arabische Dichtung nicht angemessen, da sie die kulturelle Integrationsleistung negiere und von zivilisatorisch reinen Zuschreibungen ausgehe. *Dakhli*, *Divan des rois* (1998) hat das Phänomen, das hier überzeitliches *mulk* genannt wird, als ‚culture sultanienne‘ bezeichnet.

siden zum Ausdruck gebrachte Sakralität des Kalifen, die durch das vorgeschriebene Schweigen, die Proskynese und den einzunehmenden Abstand nicht zuletzt dann in besonderer Pracht ausgedrückt wurde, wenn byzantinische Gesandte anwesend waren, bezog sich auf eben dieses ‚sasanidische *mulk*‘.

Ab dem 11. Jahrhundert gingen die Verweise auf sasanidische Gebräuche als genuiner Teil der kalifal-königlichen Traditionen jedoch deutlich zurück. Das, was in Fürstenspiegeln und Handbüchern zuvor als universale Königskultur mit deutlich sasanidischem Anteil präsentiert worden war, wurde nun als genuin islamisch präsentiert und in eine ausschließlich muslimische Genealogie gekleidet.⁸⁵ Das Kalifat wurde in den klassischen Rechtstexten nun als spezifisch islamische und seit seinen Anfängen unter Abū Bakr unveränderliche Institution präsentiert; so wurde ein Bild gezeichnet, das sich in die modernen Zivilisationsdiskurse über die vermeintliche Unvergleichbarkeit und Unveränderlichkeit des islamischen Kalifats und der ‚islamischen Kultur‘ gut einfügt.

1.5 Fazit

Das spannende Ereignis „europäischer Religionsgeschichte, dass die christliche Theologie nach einem Begriff wie ‚Religion‘ gesucht hat, mit dem sich das Christentum selbst als Spezialfall von etwas Allgemeinerem beschreiben kann,“⁸⁶ hat diesen modernen, eurozentristischen Begriff zusammen mit dem verwandten Terminus der Sakralität zu einer in dieser transhistorischen Form unbrauchbaren Kategorie für transkulturelle historische Untersuchungen gemacht. Hier wurde anhand der christlichen und muslimischen Universalmonarchie der Versuch unternommen, beide Begriffe zu historisieren und transkulturell fruchtbar zu machen. Als Leitbegriff für den Brückenschlag zwischen der modernen Terminologie und dem historischen Material diente der ‚imperiale Monotheismus‘, in dem sich nach der Christianisierung des Kaiserreiches bereits bestehende Verbindungen von Religion und Weltreich in einer qualitativ neuen Form verdichteten. Es galt das Motto: ein Gott, ein Kaiser, ein Weltreich, ein Glaube.

Innerhalb des ‚imperialen Monotheismus‘ wurden hier drei Sakralitätstypen beschrieben: (1) Die imperiale Sakralität mit dem Kaiser als Abbild Christi innerhalb der irdischen *βασιλεία*, (2) die weltlich distanzierte, klerikale Sakralität der Priester in der *ἐκκλησία*, die als komplementärer Entwurf der Heilsökumene gesehen wurde und sich dementsprechend mit der imperialen Sakralität zuweilen überschneidet oder mit ihr in einen Konflikt treten konnte und schließlich (3) die weltmonarchische Sakralität, die sich in den Verflechtungen und Auseinandersetzungen mit den sasanidischen

⁸⁵ Al-Azmeh, *Muslim Kingship* (1997), 99f.

⁸⁶ S. oben Zitat Rüpké bei Anm. 13.

imperialen Konzeptionen herausbildete. Als die Umayyadenkalifen 661 ihre Residenz in Damaskus aufschlugen, war der Islam noch nicht als distinkte theologische Einheit definiert. Erst in der Regierungszeit 'Abd al-Maliks wurden 70 Jahre nach der *hiğra* mit dem Felsendom die Christen endgültig als polytheistische Ungläubige aus der muslimischen Heilsgemeinschaft ausgegrenzt.

Die Tolerierung dieser und anderer Buchreligionen unter einer kleinen arabischen Erobererschicht änderte jedoch nichts am Anspruch der Kalifen, als Stellvertreter Gottes den *dīn* zu bewahren und einen Gehorsam einzufordern, durch den Himmel und Erde aufrechterhalten würden. Auch im ‚imperialen Monotheismus‘ des islamischen Weltreiches galt daher das Prinzip: ein Gott, ein Kalif, ein Weltreich, ein (herrscher) Glaube. Die frühen Abbasidenkalifen entwickelten dieses imperiale Selbstverständnis unter anderem mit dem Konzept eines Imamats weiter, sahen sich aber in zunehmendem Ausmaß einer inzwischen spezialisierten Gruppe religiöser Gelehrter gegenüber. Ein Teil dieser Elite vertrat wie Ibn Ḥanbal das Ideal einer milden Askese, die sich vom weltlichen Prunk am Kalifenhof abgrenzte. In den theologischen Auseinandersetzungen über einen spekulativen oder am Wortlaut von Koran und Sunna ausgerichteten *dīn* bildeten sich schließlich die sunnitischen Rechtsschulen heraus. Am Ende des Prozesses konnten die '*ulamā*' das eigentliche Monopol auf das Prophetenerbe beanspruchen, obgleich der Kalif/Imam seiner obersten Autorität über den *dīn* nicht enthoben wurde, sondern ihn symbolisch weiter repräsentierte. Da das Kalifat (Imamat) jedoch jetzt als Vikariat des Prophetentums und nicht mehr Gottes galt, stand nun das von den '*ulamā*' verwaltete Prophetenerbe *de facto* zwischen dem Kalifen (Imam) und Gott.

Wie im christlichen Diskurs wurde dabei auch von den muslimischen Gelehrten im Anschluss an sasanidische Traditionen eine Dualität von *dīn* und *siyāsa*, der weltlichen Regierungsverwaltung, entworfen. Man würde vielleicht zu weit gehen, diese Dualität als muslimische ‚Zweigewaltenlehre‘ zu bezeichnen. Auch kann man ebenso wenig wie im christlichen Diskurs diese Dualität mit dem modernen Gegensatz von religiös-säkular gleichsetzen, da Gott weiterhin über der gesamten Weltordnung stand. Dennoch sind die gemeinsamen historischen Wurzeln im spätantiken ‚imperialen Monotheismus‘ und parallele Entwicklungen einer vor-modernen religiösen Sphäre gegenüber weltlichen Angelegenheiten zu konstatieren. Gegen die Betrachtung des islamischen Kalifats als unvergleichbarer islamischer Institution sprechen schließlich auch die Entwürfe einer weltmonarchischen Sakralität des Kalifats, das im Kontext eines überzeitlichen *mulk* in einer Reihe mit den Propheten und Königen dieser Welt gesehen wurde. Sicherlich lassen sich zwischen dem christlichen Kaisertum und dem islamischen Kalifat zahlreiche Unterschiede ausmachen. Es scheint jedoch, dass die weitverbreitete Praxis, diese Unterschiede absolut zu setzen und strukturelle Gemeinsamkeiten und Parallelen nicht zur Kenntnis zu nehmen, eine Folge des christlichen Religionsbegriffs ist, letztlich erkenntnishindernd ist. Religion und Sakralität sind Begriffe, die in der historischen Analyse konsequent mit der Absage an transhistorische Verwendun-

gen gezähmt werden müssen. Der ‚imperiale Monotheismus‘ war hier der Weg, um anstelle zweier strikt voneinander getrennter Zivilisationsverläufe ein in bestimmter Hinsicht gemeinsames Narrativ zu erzählen.

2 Sakralisierungsstrategien in partikularen Königtümern

2.1 Sakralisierungsstrategien eines Hindu-Königs: Sanskrit-Literatur und vedische Rituale

Im Jahre 1707 markiert der Tod des Mogulherrschers Aurangzeb eine der in der Geschichte Indiens zahlreichen Phasen an Umbrüchen und Verschiebungen von Machtverhältnissen. Der Niedergang des Mogulreiches mit seinen Machtzentren in Agra und Delhi führte im 18. Jahrhundert zu einer neuen Gewichtung regionaler Herrschaftsformen. In dieser Phase, die tatsächlich keinen abrupten Bruch bedeutet, sondern vielmehr durch eine gleichzeitige Existenz konkurrierender Machtzentren gekennzeichnet ist, entwarf in Rajasthan Mahārājā Jaisingh II. (1700–1743) ein Modell regionaler Herrschaft, indem er unterschiedliche Elemente indischen Königtums aufgriff und für die Legitimation der Position eines Hindukönigs in einem Regionalreich nutzbar machte.

Jaipur (bis 1727 Königreich Amber) war in der Epoche der Großmoguln einer der einflussreichsten Hindustaanen. Das Königtum der Rajputen-Dynastie der Kachavāhās zählt zu den sogenannten ‚antique or vintage states‘, die in das militärische und administrative System der Mogulverwaltung und anschließend in das British Empire einverleibt wurden.⁸⁷ Die Kachavāhās mit Sitz in Amber erreichten durch ihre Beziehungen zum Mogulreich eine Stabilisierung und Ausweitung ihrer regionalen Herrschaft. Im Gegensatz zu anderen Fürstentümern der Rajputen gingen die Kachavāhās teilweise Heiratsallianzen mit den Moguln ein und wurden Teil von deren Verwaltungshierarchie. Bihar Mal verheiratete seine älteste Tochter 1562 mit Kaiser Akbar, sein Enkel Man Singh I. erlangte den Rang eines *mansabdār* unter Akbar und wurde Teil des imperialen administrativen Systems. Er beteiligte sich als General im Dienste Akbars 1576 am erfolgreichen Feldzug gegen die konkurrierenden Rajputen aus Mewar-Udaipur.⁸⁸

Der Herrscher (Mahārājā) war Hindu-König und seinem Ehrentitel nach Kaiser-sproß (*khānzāda*) zugleich. Der Niedergang der Oberherrscher in Delhi begünstigte in Jaipur, ähnlich wie in anderen Regionalstaaten Indiens, regionalen Machtzuwachs. In Jaipur ging dieser einher mit expliziter und symbolischer Neuformulierung eines

⁸⁷ Ramusack, *Indian Princes* (2004), 13; Balzani, *Modern Indian Kingship* (2003); Vashishta, *Anglo-Mughal Scramble* (1998).

⁸⁸ Teuscher, *Königtum in Rajasthan* (2002).

Staatskonzepts, welches umfassend hinduistisch war, gleichwohl aber der ethnisch-sozial-religiösen Pluralität seines Herrschaftsbereichs Rechnung trug. Bedeutsam sind die doppelte Bindung der Herrscher von Jaipur sowohl an indigene rajputische Herrschaftsformen als auch an den Kaiserhof sowie die später folgende Distanzierung vom geschwächten Mogulherrscher und eine zugleich wachsende Behauptung hindu-königlicher Identität.⁸⁹

2.1.1 Sakralität und normative Sanskrit-Literatur

Der immer wieder angeführte *locus classicus* für Sakralisierung ist die schon in der präskriptiv-normativen Sanskrit-Literatur explizit gemachte Divinisierung des Königs: In der ‚Manusmṛti‘ (auch ‚Mānavadharmasāstra‘) wird zunächst dargelegt, dass ein König aus acht Teilen des Gottes Indra besteht, um dann daraus zu schließen:

„Weil ein König aus den Teilen dieser himmlischen Fürsten geschaffen ist, überragt er alle Wesen an Strahlkraft. (...) Auch wenn er ein Kind ist, darf ein König nicht respektlos behandelt werden, indem man denkt ‚er ist ja nur ein Mensch‘, denn er ist eine mächtige Gottheit, die sich in menschlicher Form befindet.“⁹⁰

Hierbei ist zu berücksichtigen, dass es sich bei der ungefähr im 5. Jahrhundert n. Chr. verfassten ‚Manusmṛti‘ um einen Text handelt, der zum Genre der normativ-präskriptiven, brahmanischen Sanskrit-Literatur gehört. Bei dieser Textgattung muss sehr genau zwischen den normierenden Regeln und Gesetzen (*dharma*) und den jeweils lokal variierenden örtlichen Bräuchen und Normen (*deśadharmā*) sowie dem Gewohnheitsrecht (*vyavahāra*) unterschieden werden. Generell scheint zu gelten, dass von der normativen Rechtsliteratur (*dharmaśāstra*), zu der die Manusmṛti zählt, ebenso wie von Lehrwerken zur Medizin oder Architektur, nur in sehr begrenztem Maß direkte Bezüge zur tatsächlichen Praxis hergestellt werden können. Der hier postulierte Befund führt zu zweierlei Konsequenzen für die gewählte Vorgehensweise: Zum einen sollten direkte Schlüsse von normativen Texten auf das indische Königtum nur im Hinblick auf die tatsächliche Praxis gezogen werden. Wie wirkmächtig diese Literatur war, gilt es für jeweils präzise räumliche und zeitliche Kontexte zu untersuchen. Ausgehend von der zitierten Textstelle der ‚Manusmṛti‘ direkt zu schließen,

⁸⁹ Ziegler, Rajput Loyalties (1998).

⁹⁰ Manusmṛti 7, 5; 7, 8 (Ed. Olivelle, 613; 614); Übersetzung nach Manus Gesetzbuch 7, 5; 7, 8 (Ed. Michaels / Mishra, 128). Es scheint wichtig zu beachten, dass die Manusmṛti neben Königen auch einzelne Brahmanen und ihren gesamten Stand als Gottheit (*daivata*) bezeichnet. Vgl. Manusmṛti 9, 317 (Ed. Olivelle, 805): „Ein Brahmane, ob gelehrt oder nicht, ist eine große Gottheit, wie das Feuer, ob für das Opfer geweiht oder nicht, eine große Gottheit ist“ (Übersetzung nach Manus Gesetzbuch 9, 319 [Ed. Michaels / Mishra, 222]).

dass die indische Bevölkerung zu allen Zeiten eine Göttlichkeit der Könige angenommen hat, ist daher ein gewagter und letztlich unzulässiger Schluss.⁹¹

2.1.2 Indische Königsweihe und vedische Rituale

Mit der Durchführung eines Pferdeopfers (*aśvamedha*) sowie weiterer vedischer Opfer schloss Jaisingh II. im 18. Jahrhundert an die vedische Tradition von mit der Königsweihe verbundenen rituellen Vollzügen an;⁹² sie dienten der Bestätigung, Erneuerung und letztlich auch Ausweitung königlicher Herrschaft.⁹³ Der vedischen Königsweihe (*rājāsūya*) kommt im Grunde eine ähnliche Bedeutung wie der alttestamentlichen Salbung zu. Allerdings wird die vedische Weihe nicht durch Salbung, sondern durch Libation oder Besprenkeln mit geweihtem Wasser (*abhiṣeka*) vollzogen. Zwei Aspekte gilt es hier besonders hervorzuheben: Die Besprenkelung ist zentrales Element nicht nur der Königsweihe, sondern jeglicher Form von Einsetzung in ein Amt; ebenso ist sie Bestandteil von Initiationsriten. Insofern ist die Königsweihe als eine Sonderform der Ordination und Konsekration anzusehen, und es gilt jeweils, sowohl die Besonderheiten im Vollzug als auch die Wirkmächtigkeit in der Rezeption mit zu berücksichtigen. Für den rituellen Vollzug der Königsweihe und eine daraus abgeleitete Sakralisierung des Königs ist bisher zu wenig beachtet worden, dass die Transformation eines menschlichen in einen göttlichen Körper keineswegs ein singulärer, nur bei der Königsweihe rituell vollzogener Vorgang ist; vielmehr wird die temporäre oder auch permanente Divinisierung etwa ebenso bei der täglichen Götterverehrung oder bei der Initiation angenommen.⁹⁴

Der Rückbezug eines Königs im vormodernen Rajasthan auf die vedische Ritualpraxis lenkt die Aufmerksamkeit zugleich auf die Beziehung zwischen König und Adel, Priester und Brahmanen.⁹⁵ Denn der die Königsweihe Ausführende ist Angehöriger des Standes (*varṇa*) der Brahmanen, der zu weihende König idealiter Angehöriger des Kriegerstandes (*kṣatriya*).⁹⁶ In diesem System sind diesen beiden Ständen

⁹¹ So fälschlicherweise generalisierend Gonda, Kingship (1959), 178: „So it may be concluded that the divinity of kings, however small their domain, was always accepted by the masses.“

⁹² Gode, Asvamedha (1937); Horstmann, Zusammenhalt der Welt (2009).

⁹³ Zur vedischen Königsweihe vgl. Weber, Königsweihe (1893); Heesterman, Royal Consecration (1957); Losch, Rājadharma (1959); Schlerath, Königtum (1960). Zu den vedischen Textgrundlagen einer Inthronisation in Nepal Witzel, Coronation Rituals (1987).

⁹⁴ Vgl. Fuller, Camphor Flame (2004), 107: „(...) it is worth observing that because the claim of divinity is unremarkable for Hindus, the king's divinity does not in itself mark him out from innumerable other people. Hindu 'divine kingship' (...) is therefore very different from its counterpart in societies in which rulers enjoy a divinity unique to themselves.“ Vgl. auch Fuller, Royal Divinity (1985).

⁹⁵ Vgl. Horstmann, Religious Dignitaries (2001).

⁹⁶ Vgl. Manusmṛti 7, 2 (Ed. Olivelle, 613): „Ein Kṣatriya, der die vedische Initiation/Weihe (*brāhma saṁskāra*) entsprechend den Regeln erhalten hat, muss gemäß dem Gesetz die ganze Welt beschützen“ (Übersetzung nach Manus Gesetzbuch 7, 2 [Ed. Michaels / Mishra, 128]).

ein Händlerstand (*vaiśya*) sowie ein Stand der Dienstleister (*śūdra*) für die oberen drei Ränge zugeordnet. Von der Aufnahme in den Status der „Zweimalgeborenen“ (*divja*) ist der unterste Stand der Śūdras ausgenommen; ihnen bleibt die Initiation zum Vedastudium (*upanayana*) verwehrt, die als eine zweite Geburt angesehen wird. Sie sind somit nicht Teil der Ritualgemeinschaft der Zweimalgeborenen der oberen drei Stände. Bei der Durchführung der Königsweihe war zu beachten, dass der zu Weihende König idealiter dem Kriegerstand angehören sollte, zumindest aber ein Zweimalgeborener und somit kein Śūdra sein durfte.⁹⁷

2.2 Die christliche Herrschersalbung

2.2.1 Kontexte der Erfindung des Salbungsritus im frühen Mittelalter

Der westgotische König als Gesalbter des Herrn: Versuche zur Sakralisierung einer instabilen Herrschaft

Zentrale Etappen in der Ausgestaltung der Rituale zur Königserhebung im lateinischen Europa werden im Zusammenhang mit Herrschern fassbar, deren Position eher prekär war. Der Westgote Wamba (reg. 672–680), für den als ersten mittelalterlichen Herrscher explizit eine Königssalbung belegt ist, stand in einer Reihe von Monarchen, deren Position eher schwierig war – in der fränkischen Chronik des sogenannten Fredegar wird es während des 7. Jahrhunderts als *morbus Gothorum* bezeichnet, dass die Herrscher auf der Iberischen Halbinsel zu dieser Zeit nur gelegentlich eines natürlichen Todes starben.⁹⁸ Über Palastintrigen hinaus bedrohten Spannungen mit dem westgotischen Episkopat und Adel die Stellung der Könige.⁹⁹

Nach dem Ende der Amaler war es im Westgotenreich ab dem 6. Jahrhundert nicht mehr zur Ausbildung einer dauerhaften Königsdynastie gekommen. Die Königswürde blieb im Höchstfall für drei Generationen in einer Familie. Im 7. Jahrhundert kam es häufig zu Usurpationen, die anfänglich wiederholt in der Ermordung von Königen gipfelten. Angesichts der damit einhergehenden politischen Instabilität kam der westgotischen Kirche eine zunehmend bedeutsame Rolle bei der Stabilisierung der gotischen Königsherrschaft zu. Den Beginn dieser Situation kann man in das Jahr 589 datieren, als König Reccared auf dem dritten Konzil von Toledo die Bekehrung der Goten vom arianischen zum römischen Christentum durchsetzte. Im Gefolge dieser epochalen Entscheidung kam es zu einer allmählichen Verschmelzung der vormals arianischen Goten mit der christlichen Mehrheit der hispanoromanischen Bevölkerung, die sich traditionell zur reichskirchlichen Konfession

⁹⁷ Vgl. Dumont, *Homo hierarchicus* (1979).

⁹⁸ *Chronicarum Fredegarii Scholastici* 4, 82 (MGH SS rer. Merov. 2, 163). Zum Reich der Westgoten vgl. Herbers, *Geschichte Spaniens* (2006), 42–67; Wickham, *Inheritance of Rome* (2009), 130–140.

⁹⁹ Schwöbel, *Synode und König* (1982); Stocking, *Bishops, Councils, and Consensus* (2000).

bekannte. Anfänglich kam den Königen eine starke Stellung innerhalb der Kirche zu, was nicht zuletzt daraus hervorgeht, dass es ein gotischer König war, der im 2. Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts die Zwangstaufe aller Juden seines Reiches anordnete, ohne sich vorher um kirchlichen Rückhalt für diese unerhörte Maßnahme zu bemühen; König Sisebut traf diese politische Entscheidung vielmehr allein, ohne ein Konzil einzuberufen oder Bischöfe zu konsultieren. Er sah sich offenbar auch ohne Rückversicherung bei geistlichen Eliten zu dieser von der kirchlichen Tradition nicht gedeckten Maßnahme berechtigt.

Erst die fortschreitende Instabilität an der Reichsspitze und wiederholte Usurpationen führten dazu, dass im Jahr 633 erneut ein Reichskonzil einberufen wurde, das IV. Toletanum. Auf diesem Konzil kam dem Episkopat sowie den Äbten eine führende Rolle zu, obwohl auch Laien zu den Konzilsteilnehmern zählten. In Ermangelung dynastischer Kontinuität und politischer Stabilität bestand erhöhter Legitimationsbedarf, der im religiösen Register erfolgen musste und daher auf den Klerus angewiesen war. Nicht nur wurde hier nachträglich die Praxis der Zwangstaufe von Juden kritisiert (was an ihrer bleibenden kirchenrechtlichen Gültigkeit allerdings nichts änderte), vielmehr wurde der gotische König auch zum *Christus Domini*, zum Gesalbten des Herrn, erklärt;¹⁰⁰ fortan standen Usurpationen unter religiös bewehrter Strafe. Der Herrscher wurde durch die Erklärungen dieses Konzils mit zusätzlichem religiösem Kapital ausgestattet, ohne dass man nachweisen könnte, dass dies zunächst an irgendwelche symbolischen Akte gebunden gewesen wäre. Erst in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts erscheint die Salbung in Bezug auf Wamba erstmals explizit in den Quellen. Allerdings wird sie hier nicht als Neuerung bezeichnet, so dass eine frühere Einführung nicht ausgeschlossen werden kann, vielleicht als logische Fortsetzung und Konkretisierung der Erklärung des Toletanums von 633.

König Wamba, der nicht als Erbe seines Vorgängers, sondern durch Wahl auf den Thron gekommen war, musste sich gleich nach seiner Regierungsübernahme gegen eine breite Widerstandsbewegung durchsetzen, die das Reich zu spalten drohte. Erst ein aufwändiger Feldzug in den Nordosten Spaniens und das südliche Gallien sicherte die Loyalität dieser Regionen, in denen sich Herzog Paulus bereits als zweiter König eines selbständigen westgotischen Ostreiches etabliert hatte. Bereits gut acht Jahre nach diesem Erfolg fiel Wamba einer Palastintrige zum Opfer, an der neben seinem Nachfolger Ervig vermutlich auch der Metropolit Julian von Toledo beteiligt war, der allerdings zuvor in einem Geschichtswerk die Sakralisierung Wambas durch dessen Salbung wie auch besondere Zeichen göttlichen Wohlgefallens an dem neuen König gefeiert hatte.¹⁰¹

¹⁰⁰ Concilio de Toledo IV, 75 (Ed. *Vives*, 217).

¹⁰¹ Aufstieg und Niedergang König Wambas behandelt ausführlich *Dartmann*, Sakralisierung König Wambas (2010). Die zentrale Quelle ist die *Historia Wambae regis* (CCL 115.1).

In ähnlicher Weise lassen sich auch die Salbung fränkischer Könige wie des Karolingers Pippin 751 bzw. 754 oder die Ausarbeitung des Krönungsordos der ostfränkischen Könige seit Otto I. einer Herrschaftsrealität zuordnen, die von starken Spannungen und weitreichenden Konflikten geprägt war. Das Bemühen, monarchischen Herrschern eine herausragende sakrale Qualität zuzuschreiben, erweist sich in diesen Fällen als eine Legitimationsstrategie mit fraglichem Erfolg.¹⁰² Bei den Westgoten kam erschwerend hinzu, dass sie sich auf keine externe Quelle des religiös-symbolischen Kapitals stützen konnten – wie später die Karolinger auf das Papsttum –, dass sie aber auch keine alternative Quelle herrscherlich-symbolischen Kapitals mobilisierten, etwa in der Weise, wie im europäischen Hochmittelalter das antike Kaiserrecht instrumentalisiert wurde. Die westgotischen Könige stützten sich überwiegend auf ihre ‚Landeskirche‘, d. h. auf geistliche Eliten und die ab dem 2. Drittel des 7. Jahrhunderts häufigeren Konzilien, die zugleich als Reichsversammlungen anzusehen sind. Dies brachte die Herrscher in starke Abhängigkeit von den dort versammelten Eliten. Bezeichnenderweise gelang es auch nach Einführung des Salbungsrituals keinem Herrscher, seiner Dynastie auf Dauer den Thron zu sichern; vielmehr rivalisierten nach wie vor verschiedene Machtblöcke um die Führungsposition.

Zugleich verweisen Personen wie der Metropolit von Toledo auf die Bedeutung eigenständiger Strategien religiöser Experten, die als Verwalter des göttlichen Willens und der göttlichen Gnade agierten. In seinem Bericht über die Thronfolge Wambas stellt Julian prononciert heraus, dass es allein den Metropoliten der westgotischen Königsstadt Toledo zukomme, Herrscher zu salben. Nach dieser Erzählung belegt unter anderem der Wunsch, nur in Toledo inthronisiert und gesalbt zu werden, dass Wamba ein legitimer Herrscher ist, nicht aber ein machtgieriger Usurpator.

Die Salbung selbst dürfte nach alttestamentlichem Vorbild gestaltet gewesen sein: In der Hebräischen Bibel werden die Könige Judas im Auftrag Gottes durch Propheten und Priester gesalbt, wodurch ihre besondere göttliche Erwählung und ihre Mittlerstellung zwischen dem Gottesvolk und dem Gott Israels zum Ausdruck gebracht wird. Das in den kanonischen Texten greifbare, biblische Symbolreservoir wurde von westgotischen ‚Ritualmachern‘, wie etwa Julian von Toledo, genutzt, um für jeweils aktuelle politische Zwecke ein Legitimitätstiftendes Inaugurationsritual zu kreieren, das zwar einerseits neu war, andererseits aber als ‚traditionell‘-biblisch erscheinen konnte, als Fortsetzung und Aktualisierung einer durch hervorragende und auserwählte Akteure der Vergangenheit (Priester, Propheten und Könige) sanktionierten und geheiligten Ordnung.

Der Wunsch, die Stellung seiner Kirche zu erhöhen und den 681 neu erworbenen Rang als Primas des westgotischen Königreiches zu befestigen, prägte auch das weitere Agieren des Kirchenfürsten: Nach der Absetzung Wambas sorgte Julian für

¹⁰² Mit der Sakralisierung karolingischer und ottonischer Herrschaft hat sich zuletzt *Körntgen*, *Herrschaftslegitimation* (2009) befasst.

eine umfangreiche Bestätigung der Rechte des Metropolitens von Toledo durch den neuen König und eine von ihm geleitete Synode.¹⁰³ Es erscheint vielversprechend, die Quellen, in denen die besondere Sakralität des Herrschers behauptet wird, systematisch danach durchzugehen, wer neben den Königen selbst von einer breiten Anerkennung dieser Behauptung profitierte. Zugleich macht dieser Zugang skeptisch gegenüber der These, man habe es mit einem weit verbreiteten Glauben an Herrschersakralität zu tun, wenn es sich dabei um eine derart umstrittene Ressource handelte.

Die karolingische Usurpation: rituelle Innovation als religiöse Mobilisierung

In eine Situation zunächst prekärer Legitimität verweist auch die Einführung der Herrschersalbung im fränkischen Königtum im Kontext des Dynastiewechsels von 751 von den Merowingern zu den Karolingern.¹⁰⁴ Papst Zacharias hatte zwar in einem Responsum dargelegt, dass (nur) derjenige König sein solle, der auch tatsächlich über die entsprechende Macht verfüge. Diese Erklärung konnte dahingehend interpretiert werden, dass der fränkische Thron mangels adäquater herrscherlicher Performanz vakant geworden war, doch war hiermit keine Aussage darüber verbunden, wer denn nun – vor allem mit welcher Rechtfertigung, also Legitimation – den Thron aufgrund vorhandener oder begründeter erwartender Herrscherbefähigung einnehmen solle. Die Merowinger hatten annähernd 300 Jahre hindurch ununterbrochen den fränkischen König gestellt. Alle Usurpatoren waren zuvor bestrebt gewesen, sich eine merowingische Abstammung zuzulegen, und sei es – wie im Fall des pippinidisch-arnulfingischen *Childebertus adoptivus* – mittels einer künstlichen Verwandtschaftsbeziehung, die durch die ostentative Wahl eines merowingischen Herrschernamens bekräftigt wurde.

Die Übertragung der Herrschaft auf einen Karolinger, also eine Person nicht-königlicher Abstammung, bedurfte daher einer besonderen Begründung; hierzu rekurrierte man – wie schon einige westgotische Herrscher im 7. Jahrhundert – auf das alttestamentliche Vorbild der Herrschersalbung. Eine westgotische Vermittlung kann nicht nachgewiesen werden und ist auch nicht wahrscheinlich; schließlich lagen auch im Frankenreich die entsprechenden biblischen Texte vor, die erneut ihr Potential als Symbolreservoir unter Beweis stellten. Selbst wenn es sich bei diesem im Frankenreich neuen rituellen Akt der Königseinsetzung ursprünglich eher um eine vom Papst vorgenommene Firmsalbung bzw. um eine nach diesem Vorbild adap-

¹⁰³ Zu den Beschlüssen des XII. Konzils von Toledo vgl. *Orlandis / Ramos-Lissón*, Synoden (1981), 248–261.

¹⁰⁴ Zum Folgenden *Drews*, Karolinger und Abbasiden (2009), 67–92.

tierte und verselbständigte postbaptismale Salbung gehandelt haben sollte¹⁰⁵ – die Herleitung von der postbaptismalen Taufsabung also nicht ausgeschlossen werden kann –, so muss in jedem Fall auch das Vorbild der alttestamentlichen Herrschersalbung präsent gewesen sein, denn sonst könnte in den Quellen nicht eindeutig von der *unctio in regem* die Rede sein: Es handelte sich schon in der Wahrnehmung der Zeitgenossen um einen spezifischen Königsritus, nicht aber um einen sakramentalen Akt, der an allen Christen in gleicher Weise vollzogen wurde.¹⁰⁶ Beachtlich ist besonders der Sprachgebrauch des römischen ‚Liber Pontificalis‘, wo es heißt: *reges uncti sunt Francorum*;¹⁰⁷ Papst Stephan II. selbst spricht im auf die von ihm gespendete Salbung folgenden Jahr vom heiligen Petrus, *qui vos in reges unxit*.¹⁰⁸ In der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts verselbständigte sich die Interpretation der 754 von Stephan II. gespendeten Salbung: Die Herrschersalbung löste sich von ihrem (von Angenendt vermuteten) liturgischen Ursprung, so dass sich aus einer adaptierten postbaptismalen Salbung im Zuge ritueller Verselbständigung eine eigene Praxis der ‚Königssalbung‘ entwickeln konnte.¹⁰⁹

Die Einsetzung Pippins als König erfolgte vermutlich Weihnachten 751.¹¹⁰ Als performativer Akt hob die durch den Papst 754 dem König und seinen Söhnen gespendete Salbung die neue Königsfamilie durch einen spezifischen Benediktionsakt in eine besondere, sakrale Sphäre, die durch Gottesnähe und charismatische Auszeichnung charakterisiert war.¹¹¹ Das Ritual visualisierte die göttliche Erwählung und Erhöhung des Herrschers, und sie institutionalisierte den Vorgang der ‚Thronbesteigung‘ in einer den kirchlichen Sakramenten angenäherten Form. Die Salbung dürfte dabei auch den Zweck verfolgt haben, Pippin und seine Deszendenz gegenüber ihren Verwandten,

105 Hierzu zusammenfassend *Erkens*, Suche nach den Anfängen (2004); *Semmler*, Dynastiewechsel von 751 (2003); vgl. auch *Hack*, Herkunft (1999), der wenig überzeugend westgotische Wurzeln postuliert. Ein irisches Vorbild verneint *Richter*, Herrschersalbung (2004), da das irische Königtum um 700 noch traditional konzipiert und nicht christianisiert gewesen sei; für einen umfassenden Vergleich jetzt *Anton*, Königsvorstellungen (2005); zur Königssalbung als „kurzzeitige(r) Ausnahme in der irischen Geschichte“ ebd., 289.

106 Belege bei *Semmler*, Dynastiewechsel von 751 (2003), 52–55.

107 *Liber Pontificalis* 1 (BEFAR 2.3, 448).

108 *Codex Carolinus* 6 (MGH Epp. Karol. 1, 489) (v. J. 755).

109 Zu einigen Beispielen in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts *Semmler*, Dynastiewechsel von 751 (2003), 52–56.

110 *Semmler*, Dynastiewechsel von 751 (2003), 5.

111 *Schneidmüller*, Zwischen Gott und den Getreuen (2002), 205 deutet die (mögliche) Salbung von 751 als Ausfluss einer „defensiven, Akzeptanz einfordernden Strategie“. Zur Salbung als Benediktionsakt vgl. einen Brief Papst Pauls I. an die Könige Karl und Karlmann im *Codex Carolinus* 33 (MGH Epp. Karol. 1, 540): (...) *a Deo instituti reges, isdem dominus Deus noster (...) ad tam magnum regale provexit culmen, mittens apostolum suum, beatum Petrum, per eius nempe vicarium, et oleo sancto vos vestrumque praecellentissimum genitorem unguens celestibus replevit benedictionibus*. Zur Bedeutung der Salbung im Rahmen des Inaugurationsrituals aus anthropologisch vergleichender Perspektive *Hocart*, Kingship (1927), 82.

namentlich der älteren Linie der Herrscherfamilie, den Nachkommen seines Bruders Karlmann, herauszuheben und ihnen auf Dauer den Thron zu sichern, was sich insbesondere anhand der päpstlichen Weisung in der ‚Clausula de unctione Pippini‘¹¹² belegen lässt.

Indem sich die Karolinger auf ein alttestamentliches Inaugurationsmodell stützten, konnten sie sich trotz fehlender dynastischer Kontinuität zu ihren verdrängten merowingischen Vorgängern zu Exponenten eines sehr wohl ‚traditionellen‘, nämlich christlichen bzw. alttestamentlich-biblichen Königtums stilisieren. Die herkömmliche fränkische Thronsetzung, die ursprünglich in einen nicht-religiösen Kontext gehörte, garantierte dem Herrscher kein unverwechselbares Charisma; prinzipiell hätte sich jeder beliebige Usurpator dieses Rituals bedienen können, das auch von den Karolingern weiter praktiziert wurde. Einen spezifischen Distinktionsgewinn erlangte die neue Königsfamilie nur durch die an biblische Berichte und kirchliche Rituale angelehnte neue Form religiöser Herrschaftsapprobation und Inszenierung.

Bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts wurde die Tradition der Königssalbung (mit der einzigen – möglichen – Ausnahme von 751) allein vom Papst bestimmt. Erst die Salbung Karls des Kahlen 848 in Orléans, die die ununterbrochene westfränkische Salbungspraxis begründete, erfolgte durch den Erzbischof von Sens.¹¹³ Deutlich wird so, dass ab dem 9. Jahrhundert die Bischöfe eine stärkere Rolle im Kontext der Herrscherinauguration beanspruchen konnten,¹¹⁴ was in den seit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts überlieferten Krönungsordines für die Zukunft dauerhaft festgeschrieben wurde.¹¹⁵ Zunächst wurde die Salbung aber noch nicht als wirkliche Weihe verstanden, denn sie konnte wiederholt, bestätigt oder in einem anderen Kontext erneuert werden. Auch wurden keineswegs alle Karolinger späterer Generationen bei ihrer Herrschaftsübernahme gesalbt. Lothar I. etwa war, als ihn sein Vater Ludwig der Fromme 817 zum Mitkaiser krönte, noch nicht gesalbt worden; dies erfolgte erst 823 in Rom durch den Papst. Karl der Kahle wurde erst 848, Ludwig der Deutsche sogar erst 858 gesalbt.

Zwar wurde die Herrschersalbung nicht ausdrücklich zu den Sakramenten gerechnet, doch war es bis zum 4. Laterankonzil 1215 keineswegs ausgemacht, dass sie nicht doch zu den erst dann auf die Anzahl von Sieben begrenzten Sakramenten gerechnet werden konnte. Unbestreitbar hatte die Salbung sakramentalen Charakter: Es handelte sich um eine durch materielle Zeichen vermittelte Mitteilung der Gnade Gottes,¹¹⁶ daneben aber auch um eine besondere Erwählung des Empfängers, die ihn

¹¹² Clausula de unctione Pippini regis (Ed. *Stoclet*).

¹¹³ *Semmler*, Dynastiewechsel von 751 (2003), 112.

¹¹⁴ *Patzold*, *Episcopus* (2008).

¹¹⁵ *Schramm*, Krönung bei den Westfranken (1934); *Ders.*, Krönung in Deutschland (1935).

¹¹⁶ Vgl. *Dudley*, Salbung (1998), 715. Das Salböl bildet die überströmende Gnade des Heiligen Geistes ab, und es vermittelt die Gnadengabe (Charisma), „die nicht mehr sichtbar und stofflich, sondern

vor allen übrigen Angehörigen der Eliten auszeichnete und ihn über sie erhob. Die verwendeten geweihten Öle (Chrisam oder Katechumenenöl) wurden jeweils auch bei (anderen) Sakramenten eingesetzt, die nach 1215 unbestritten zur Siebenzahl dazugehörten. Da die Herrschersalbung Mitte des 8. Jahrhunderts zwar einerseits neu, andererseits aber in der biblischen Tradition vorgegeben und in Analogie zu anderen sakramentalen Salbungen gestaltet war, gab es ausreichend Anhaltspunkte, um das neu erfundene Ritual konsensfähig zu machen und es potentiellen Anhängern plausibel erscheinen zu lassen.

Die Erfindung eines durch historische Präzedenz konsensfähigen Rituals, das im Symbolreservoir der christlichen Religion verankert war, verband die neue fränkische Dynastie – durch Vermittlung der Kirche – mit der als gültig anerkannten symbolischen Ordnung. Die Salbung steigerte die gesellschaftliche Integrationskraft des jetzt stärker als zuvor verchristlichten Königtums. Es handelte sich gewissermaßen um eine ‚Kapitalerhöhung‘, mit der das symbolische Kapital der Dynastie vermehrt wurde, wobei die Kirche als anerkannte, autonome Quelle solchen Kapitalgewinns fungierte. Insbesondere das Papsttum, zu dessen Vertretern die frühen Karolinger wiederholt Beziehungen geistlicher Verwandtschaft (über Tauf- und Firmpatenschaften) knüpften, stellte eine einzigartige Legitimationsinstanz dar, die von keiner auch nur annähernd gleichen rivalisierenden Institution hätte infrage gestellt werden können. Eine solche Legitimationsinstanz hatten die westgotischen Könige nicht vorweisen können, insbesondere auch nicht König Wamba, der trotz der ihm gespendeten Herrschersalbung abgesetzt wurde.

Ein vergleichbares Ritual wurde im byzantinischen Reich zwar nicht praktiziert, doch kam es auch hier im frühen Mittelalter zumindest zeitweise zu einem gesteigerten Interesse am Salbungsritual. Der Usurpator Basileios I., der Begründer der makedonischen Dynastie, inszenierte sich nicht nur als neuer David. Darüber hinaus war er vom Konzept des gesalbten und dadurch unangreifbar gemachten Herrschers offenbar so fasziniert, dass er neben anderen Reliquien des alttestamentlichen Königtums in seiner Nea Ekklesia neben dem Palast auch das Horn verwahren und verehren ließ, mit dem der Prophet Samuel David gesalbt hatte.¹¹⁷ Das für die karolingische Herrschersalbung maßgebliche davidische Königtum – das auch für die frühen Umayyaden eine hohe Bedeutung besaß – wurde somit auch zur Rechtfertigung einer byzantinischen Usurpation ins Feld geführt, und zwar nicht durch performative Erneuerung, sondern mit Hilfe prophetischer Reliquien, die einen dinglichen, unmittelbaren Zugang zum göttlich legitimierten biblischen Königtum zu verheißen schienen. Der umayyadische Rückbezug erfolgte wiederum auf anderem Weg, durch symbolischen Rückbezug auf Jerusalem, wo in programmatischer Absicht der Felsen-

unsichtbar und geistlich ist.“ Vgl. auch Nelson, *Politics and Ritual* (1986), 296: „(...) the sacramental outward and visible sign as guarantor of inward and spiritual grace.“

¹¹⁷ Shepard, *Ruler as Instructor* (2003), 342.

dom als Ausdruck imperialer Überhöhung eines sich als davidisch oder salomonisch verstehenden Herrschertums errichtet wurde; wenige Jahre nach Errichtung des Felsendoms amtierte bezeichnenderweise ein Kalif, der – als Sohn des Erbauers! – den Namen Salomos trug (Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik, reg. 715–717).

2.2.2 Fortführung, Transformation und Komplementierung des Salbungsritus im hohen und späten Mittelalter

Die Kapetinger: ostentative Tradition

Erst der dritte Versuch von Vertretern der Dynastie der Kapetinger (Robertiner), das westfränkische Königtum dauerhaft für sich zu erringen, war erfolgreich: 987 konnte Hugo Capet eine eigene dynastische Tradition begründen, die sich als dauerhaft erweisen sollte. Deutlich wird, dass die robertinischen Könige in allen Fällen bemüht waren, sich als Exponenten einer traditionellen Herrschaft zu präsentieren, indem sie die überkommenen Ideale eines christlichen (insbesondere auch karolingischen) Königtums aufrechterhielten und bekräftigten. Nur indem sie formal an die Karolinger anknüpften, konnten sie hoffen, als legitime Könige anerkannt zu werden. Die Fortführung des karolingischen Modells belegt eindrücklich den Erfolg karolingischer Herrschaftspraxis: Während die Karolinger sich im 8. Jahrhundert durch Einführung neuer symbolischer Formen von der Vorgängerdynastie distanziert hatten, verfolgten die Kapetinger im 9. und 10. Jahrhundert genau die entgegengesetzte Strategie: Ein legitimer christlicher Herrscher musste fortan die in der Karolingerzeit etablierten Normen und rituellen Formen beachten, um Anerkennung zu finden.

Eine Stabilisierung der symbolischen Formen herrscherlicher Inauguration und Inszenierung wurde nicht zuletzt durch die kontinuierliche Benutzung und Adaption der seit spätkarolingischer Zeit vorhandenen Ordines erreicht;¹¹⁸ in letzteren war die führende Rolle der Bischöfe bei der Einsetzung eines christlichen Frankenkönigs festgeschrieben. Da die Bischöfe zugleich ein vorrangiges Interesse an einem starken Königtum hatten, das die Ordnung im Interesse auch der Kirche aufrechterhalten würde, wurde die Institution des Königtums durch die institutionelle Unterstützung seitens kirchlicher Amtsträger zusätzlich stabilisiert, gleichzeitig aber auch traditionalisiert.¹¹⁹ Auch aus diesem Grund kann die explizite Fortführung karolingischer Traditionen durch die Robertiner/Kapetinger nicht überraschen.

Als erster Nicht-Karolinger auf dem westfränkischen Thron war König Odo (888–898) darum bemüht, seine Herrschaft durch ostentative Traditionalität zu legitimieren. Auf diese Weise konnte er den Anschein erwecken, das karolingische Königtum

¹¹⁸ Schneidmüller, *Karolingische Tradition* (1979), 110f.: „Ordines sind also als primär westfränkische Traditionsträger zu begreifen, die die Theorie eines gottunmittelbaren Königtums auf die Nachfolger Karls des Großen im Amte übermittelten.“

¹¹⁹ Patzold, *Episcopus* (2008).

„lediglich“ fortzusetzen.¹²⁰ Die tatsächliche Akzeptanz eines nicht-karolingischen Herrschers beruhte *de facto* zwar vor allem auf einer erfolgreichen königlichen Performanz,¹²¹ in erster Linie durch „Regionalisierung der Abwehrmaßnahmen“¹²² gegen die Normannen,¹²³ doch bedurfte es offenbar zusätzlich auch der Inszenierung in karolingischen Formen: „In einer Epoche politischer Schwäche des Königtums wurden Salbung und Weihe das Zeichen besonderer Würde und theologischen Auftrages in einer weitgehend sakral geprägten Umwelt.“¹²⁴

Die Legitimierung durch militärischen Erfolg mag zwar phänomenologisch Parallelen zum sogenannten ‚germanischen‘ Heerkönigtum aufweisen, doch konnte aus diesem von der älteren Forschung postulierten Traditionsstrang kaum symbolisches Kapital bezogen werden, zumal die Karolinger ihre Herrschaft durchaus erfolgreich in dezidiert römischen, byzantinischen und christlichen Formen symbolisch überhöht hatten, nicht jedoch in vermeintlich ‚germanischen‘. Odo's Krönung erfolgte konsequenterweise nicht in seinem Herrschaftszentrum Paris (das eher mit merowingischen Traditionen assoziiert werden konnte), sondern in der karolingischen Pfalz Compiègne. Aus dem traditionellen fränkischen Königskloster St. Denis ließ Odo aus diesem Anlass die Insignien seiner karolingischen Vorgänger herbeischaffen.¹²⁵ Auch Odo's Bruder Robert I., von dem die späteren Robertiner/Kapetinger abstammen, knüpfte in der Zeit seines (Gegen)Königtums (922–923) an karolingische Vorbilder an: Er rezipierte den Kaisertitel Karls des Großen in veränderter Form,¹²⁶ und auch seine Kanzlei bediente sich traditioneller karolingischer Formeln. Wesentlich erfolgreicher agierte allerdings sein Enkel Hugo Capet, der eine neue dynastische Tradition begründen konnte, und zwar noch zu Lebzeiten karolingischer Thronprätendenten, indem er seinen Sohn Robert II. den Frommen schon Weihnachten 987 nach karolingischem Vorbild zum Mitkönig einsetzte.

Die behauptete bruchlose Fortsetzung des karolingischen Königtums beruhte auf verschiedenen Strategien: So blieben die karolingischen Krönungsordines in Benutzung, und die königliche Kanzlei fuhr fort, traditionelle Formeln zu verwenden und

120 Vgl. *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 105–121; hier 120: „Odo's Herrschaftspraxis und Herrschaftsverständnis kommen in vielem einer völligen Imitation karolingischer Vorbilder gleich.“

121 *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 109: „Dieser Sieg, cum parvo exercitu erfochten, verlieh dem bedrängten König den zur Durchsetzung notwendigen Ruhm: Quae victoria non modicam illi contulit gloriam (...) [Annales Vedastini ad a. 888 (MGH SS 2, 204)]. Das neue Königtum lag für die Zeitgenossen in dieser Wirksamkeit begründet und wurde dadurch auch expressis verbis motiviert.“

122 *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 107.

123 *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 107: „Odo's Politik von 886 bis 888 war (...) so glücklich, daß ihm seine Zeitgenossen die Anerkennung nicht versagen konnten.“

124 *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 110.

125 *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 113.

126 *Schneidmüller*, *Karolingische Tradition* (1979), 141.

karolingische Vorgängerurkunden zu bestätigen.¹²⁷ Für die Zeitgenossen bedeutete der Übergang der Herrschaft an eine neue Dynastie daher keinen Bruch. Ein solcher wurde erst im folgenden Jahrhundert in polemischer Historiographie behauptet, weshalb die propagandistische Erfindung eines *reditus regni Francorum ad stirpem Karoli* notwendig erschien.¹²⁸

Bedeutsam war darüber hinaus die Einbettung der königlichen Herrschaft in Praktiken konsensualer Herrschaft: König Odo leistete 888 anlässlich seiner Erhebung eine *promissio* an die geistlichen und weltlichen Magnaten.¹²⁹ Das königliche Gottesgnadentum wurde auf diese Weise herrschaftspraktisch in den Gemeinschaft maßgeblicher Eliten eingebunden und auch relativiert, doch konnte die königliche Herrschaft so auch zusätzlich stabilisiert werden.

Die wundertätigen Könige in Frankreich und England: Konkretisierungen des Salbungseffekts als politisches Argument

Die Betonung herrscherlicher Sakralität gewann – auf den ersten Blick paradoxerweise – gerade im Zeitalter von Kirchenreform und Investiturstreit eine neue Qualität, und zwar durch neue Sakralisierungsstrategien.¹³⁰ Zuvor hatten die Herrscher durch ihre Stellung als besonders gottnahe Amtsträger (*vicarius Christi*) sowie kraft ihrer religiös geprägten Amtseinsetzung (*Christus Domini*) eine herausragende Position innerhalb der Kirche beanspruchen können. In der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde ihnen jedoch von Kirchenreformern, die sich um eine ‚Befreiung‘ der Kirche von laikalem Einfluss bemühten, jeder geistliche Rang abgesprochen. Wenn Papst Gregor VII. Heinrich IV. schlicht als Laien ansprach, bedeutete das für den Salier eine unerhörte Provokation, für den römischen Reformen hingegen beinahe eine Selbstverständlichkeit. Die Vehemenz, mit der seit diesem Zeitpunkt die Frage nach der geistlichen Qualität der Herrscher in der lateinischen Kirche aufgeworfen war, begründete keineswegs eine scharfe Trennung der kirchlichen von der weltlichen Sphäre, sondern mündete eher darin, dass sich Herrscher in neuer, teilweise auch intensivierter Form auf religiöse Motive beriefen, also neue Formen der Sakralisierung institutionalisierten.

Besonders die Monarchien in Frankreich und England entwickelten das Modell einer Amtsheiligkeit, die dem König nach seiner Krönung und Salbung zugesprochen wurde und die sich im Glauben äußerte, der Herrscher würde nach seiner rituellen Amtseinsetzung über wundertätige Kräfte verfügen.¹³¹ Bereits zuvor hatte

¹²⁷ Schneidmüller, Karolingische Tradition (1979), 116 und 175.

¹²⁸ Werner, Legitimität der Kapetingen (1979).

¹²⁹ Schneidmüller, Karolingische Tradition (1979), 111.

¹³⁰ Ehlers, Wundertätiger König (2000).

¹³¹ Valensise, Sacre du roi (1986).

es einzelne, als Heilige verehrte oder angesehene Könige gegeben, etwa den Merowingerkönig Guntram, den angelsächsischen Herrscher Eduard den Bekenner oder König Robert II. den Frommen von Frankreich, die jedoch alle aufgrund vorbildlicher christlicher Lebensführung in den Geruch individueller Heiligkeit kamen, also gerade keine Amtsheiligkeit beanspruchten. Nach dem Zeugnis Guiberts von Nogent verlor der französische König Philipp I. aufgrund seiner sündhaften Lebensführung seine Heilkraft, womit eine Amtsheiligkeit geradezu ausgeschlossen wird. Anfang des 12. Jahrhunderts wies auch der englische Autor Wilhelm von Malmesbury in seiner ‚Vita Eduards des Bekenners‘ den Glauben an eine Amtsheiligkeit des englischen Königs zurück.

Spätestens ab dem 13. Jahrhundert jedoch wurde nicht mehr dem einzelnen Herrscher aufgrund exzeptioneller Verdienste diese sakrale Qualität zugeschrieben, sondern jedem legitimen Thronfolger, der in einer spezifischen Weise in sein Amt eingeführt worden war. Dieser Glaube an eine monarchische Amtsheiligkeit widersprach den Maximen der Gregorianischen Kirchenreform, wie sie etwa im ‚Dictatus Papae‘ formuliert worden waren, wo ausdrücklich nur dem Papst eine solche Amtsheiligkeit zugesprochen wird. Gegen anhaltenden kirchlichen Widerstand etablierte sich unter Ludwig IX. von Frankreich und Eduard I. von England der Glaube an eine einerseits quasi-erbliche, andererseits aber mit der Salbung verbundene Fähigkeit jedes Monarchen, ein spezifisches Heilungswunder aufgrund seiner Amtsheiligkeit vollbringen zu können. Während sich der Glaube in Frankreich in besonderer Weise mit der Sainte Ampoule verknüpfte, war in England kein Bezug zu einem charismatisch besonders aufgeladenen Öl gegeben; hier verband man den Heilungsritus mit einem besonderen Ritual, den ‚cramp rings‘, das sich an die Stiftung von Almosen für die Geheilten knüpfte und daher später mit der Verwendung einer Goldmünze verbunden wurde. Dieser Ritus wurde am Karfreitag in der Palastkapelle vollzogen: Die Ringe wurden aus Münzen geschmiedet, die der englische König zuvor symbolisch auf dem Altar weihte und anschließend wieder zurückkaufte; nach dem Glauben der Zeitgenossen sollten hierdurch Epilepsie und anderen Muskelkrämpfe gelindert werden.¹³²

In Frankreich begründete zuvörderst der Mythos der heiligen Ampulle diese Vorstellungen: Angeblich hatte der Heilige Geist eine Ampulle mit himmlischem Salböl herabgesandt, als der heilige Remigius, Erzbischof von Reims, den konvertierten Frankenkönig Chlodwig taufte. Das Öl, mit dem jeder neue König von Frankreich in Reims gesalbt wurde, stamme, so wurde kolportiert, aus den himmlischen Vorräten des heiligen Remigius. Somit verbanden sich Motive aus der Heiligenverehrung mit einem Gründungsmythos des christlichen fränkischen und französischen Königtums.

Die Könige von Frankreich beanspruchten in der Folge – ebenso wie ihre englischen Amtsbrüder –, durch Berührung eine bestimmte Krankheit, die Skrofeln,

¹³² Bloch, Wundertätige Könige (1998), 187–199; Krieb, Dienst und Fest (2007), 75f.

heilen zu können. Die „wundertätigen Könige“ (Marc Bloch) wurden so zu herausragenden Vermittlern göttlichen Heils in ihren Reichen, ja über deren Grenzen hinaus. In der theologischen und kirchenrechtlichen Debatte des Spätmittelalters waren Heiligkeit und Wundertätigkeit der Könige stets umstritten, ihre kontinuierliche Praxis belegt aber die Wirkung, die der Salbung von den jeweiligen Zeitgenossen als den Adressaten dieses ‚praktisch wirksamen Königsmythos‘ zugemessen wurde. Die französischen Könige benutzten das Wunder geradezu als Waffe,¹³³ um ihre Autorität in Krisenzeiten zu behaupten. Sie leiteten daraus sogar die Forderung ab, die französische Kirche kontrollieren sowie das Regalien- und Spolienrecht beanspruchen zu können.¹³⁴

Bemerkenswert ist vor diesem Hintergrund die Übernahme des Skrofelritus durch die englischen Könige, die ihren französischen Amtsbrüdern durch wundertätige Performanz gleichzukommen suchten.¹³⁵ Selbst nach der Einführung der Reformation wurde dieser Ritus von den anglikanischen Königen der Häuser Tudor und Stuart beibehalten und letztmals von Königin Anne am 27. April 1714 öffentlich praktiziert, bis er von den ihr nachfolgenden lutherisch geprägten Herrschern aus dem Hause Hannover als vermeintlich abergläubisch und katholisierend aufgegeben wurde, vermutlich auch in Abgrenzung zu ihren katholischen Rivalen, den jakobitischen Thronprätendenten aus dem Hause Stuart. Der stets umstrittene Ritus verweist dennoch auf die Konstruktion und Repräsentation einer besonderen Form von Amtsheiligkeit, die die Oberhäupter der beiden führenden westeuropäischen Monarchien beanspruchten, und zwar seit derjenigen Epoche, in der die zuvor unhinterfragte ‚Sakralität‘ des christlichen Monarchen im Zuge des Investiturstreits in eine Krise geraten war. Der Skrofelritus bezeichnet also eine besondere Strategie der Sakralisierung, die dem jeweiligen Herrscher spezifische thaumaturgische Fähigkeiten zuschrieb, die von niemandem sonst, erst recht keinem geweihten Amtspriester, reklamiert wurden. Der Herrscher heilte Kranke und vollzog damit dasjenige ‚Wunder‘, das für die Tätigkeit des Jesus von Nazareth während der Zeit seines irdischen Wirkens nach dem Zeugnis der Evangelien in besonderer Weise charakteristisch gewesen war. Die Wunderheilung verweist also auf eine spezifische Form der ‚imitatio Christi‘, die trotz ihres umstrittenen Status ihre Wirkung auf die jeweiligen Zeitgenossen jahrhundertlang bewahren konnte.

133 Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 169.

134 Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 171.

135 Barlow, *King's Evil* (1980).

2.2.3 Salbungstraditionen und alternative Sakralisierungsstrategien: das Reich und Frankreich im Spätmittelalter

Während des Investiturstreits war der Anspruch des römisch-deutschen Kaisers, aber prinzipiell auch der aller Könige, auf unvermittelte Gottesnähe von den Exponenten des Sacerdotiums bestritten worden. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen wurden die fortan ‚weltlichen‘ Herrscher von ihren Gegnern zu bloßen Laien ‚degradiert‘, ohne dass diese Situation von den Vertretern des Kaisertums ohne weiteres akzeptiert worden wäre. Vielmehr suchte man nach alternativen Möglichkeiten, eine vom kirchlichen, genauer priesterlichen Amt unabhängige Stellung innerhalb der Christenheit zu behaupten.

Hierzu boten sich verschiedene Möglichkeiten an: Zum einen griff man seit dem 12. Jahrhundert im Zuge der erneuten Rezeption des römischen Rechts verstärkt auf das antike Kaiserrecht zurück.¹³⁶ Nach diesen Überlieferungen war die Stellung des römischen Kaisers nicht vom kirchlichen Amt abhängig;¹³⁷ vielmehr erschien der Kaiser als Gesetzgeber auch in kirchlichen Belangen, sogar im Hinblick auf im engeren Sinn dogmatische Entscheidungen. Friedrich I. Barbarossa fügte ausgewählte, von ihm erlassene Gesetze sogar in das überlieferte Corpus der Kaisergesetze ein und stellte sich somit explizit in die Reihe der antiken kaiserlichen Gesetzgeber.

In der Herrschaftszeit Friedrichs I. ging die kaiserliche Kanzlei ab 1157 zudem gelegentlich dazu über, das römische Reich als ‚heilig‘ zu bezeichnen.¹³⁸ Die Wahl des lateinischen Begriffs *sacer* stellte einerseits einen Rückgriff auf die antike Sakralsprache dar, die auch auf die Kaiser der Antike und ihren Hof angewandt worden war und sich ebenso im Proömium der Institutionen Justinians findet. Zum anderen markierte sie eine Differenz gegenüber dem christlichen Begriff *sanctus*, der als Partizipialform auf das Agieren menschlicher Vermittler bezogen werden konnte und zudem als charakteristisch christlich-kirchlicher Sprachgebrauch erschien, namentlich im Vergleich zum weiteren Begriffsfeld *sacer*.¹³⁹ Auch wenn die Terminologie zunächst erst sporadisch angewandt wurde, markiert sie doch das Bemühen, dem Reich eine eigene, von der Kirche unabhängige sakrale Dignität zuzuschreiben. Sie verweist also auf eine besondere diskursive Sakralisierungsstrategie. Der unter Friedrich I. verstärkt benutzte Begriff des *honor imperii* war zugleich geeignet, Herrschaft zu entpersonalisieren und das Reich zu einer abstrakten Größe werden zu lassen.¹⁴⁰

¹³⁶ Vgl. die Erklärung Friedrichs I. von 1158 (MGH Const. 1, Nr. 19, 233): *Duo sunt, quibus nostrum regi oportet imperium, leges sanctae imperatorum et usus bonus predecessorum et patrum nostrorum.*

¹³⁷ Vgl. das Rundschreiben des Kaisers von 1157 (MGH DD F.I. 1, Nr. 186, 315): *Cumque per electionem principum a solo deo regnum et imperium nostrum sit, qui in passione Christi filii sui duobus gladiis necessariis regendum orbem subiecit (...).*

¹³⁸ Weinfurter, Wie das Reich heilig wurde (2005).

¹³⁹ Zur Bezeichnung von Kaiser und Reich als *sanctus* oder *sanctissimus* seit der Karolingerzeit vgl. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 174.

¹⁴⁰ Ottmann, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 172; Görich, Ehre (2001).

Eine dritte Möglichkeit, eine von der Vermittlung des kirchlichen Amtes unabhängige herrscherliche Sakralität zu begründen, bestand in der Bezugnahme auf ‚heilige‘ Vorgänger im herrscherlichen Amt. Der kaiserliche Kanzler Rainald von Dassel überführte aus Mailand die angeblichen Gebeine der Heiligen Drei Könige nach Köln, wo sie fortan in der Kathedrale derjenigen Kirchenprovinz verehrt wurden, auf deren Gebiet sich in Aachen die traditionelle Krönungsstätte der deutschen Könige sowie das Grab Karls des Großen befanden. Kaiser Friedrich I. ließ die Gebeine Karls 1165 erheben und den Begründer des mittelalterlichen lateinischen Kaisertums durch den kaiserlichen (Gegen)Papst Paschalis III. heiligsprechen. Der für die Aachener Marienkirche angefertigte Karlsschrein dokumentiert das Bemühen um die ostentative Zurschaustellung und Verkündung einer kaiserlichen Sakralität (Abb. 1).



Abb. 1: Karlsschrein, Stirnseite mit Figur Karls des Großen im Zentrum (Aachen, Dom)

Ähnlich gelagert war das Vorgehen Kaiser Ottos IV., der sich auf dem Kölner Schrein der Heiligen Drei Könige als vierter König darstellen ließ, der hinter Kaspar, Melchior und Balthasar dem Jesusknaben huldigt (Abb. 2).¹⁴¹ Am Epiphaniastag des Jahres 1200 setzte der Welfe den dort verehrten Häuptern der drei Könige Kronen auf,¹⁴² er vollzog an den Reliquien also das ursprünglich zwar ‚weltliche‘, mittlerweile aber klar verkirklichte und sakralisierte Ritual der Krönung, Otto IV. agierte also gleichsam als Bischof. Allen diesen Beispielen ist gemeinsam, dass die das Reich beherrschenden Kaiser bzw. solche Herrscher, die das Kaisertum für sich reklamierten, ostentativ an als heilig geltende Vorgänger anknüpften, indem sie sich buchstäblich in eine Reihe mit ihnen stellten: Die sakrale Aura sollte ohne institutionelle Vermittlung der Kirche oder klerikaler Eliten auf den aktuellen Machthaber ausstrahlen.



Abb. 2: Dreikönigsschrein, Stirnseite, Anbetung der Heiligen Drei Könige und Ottos IV. (Köln, Dom)

Kaiser Friedrich II. erscheint namentlich in seiner sizilischen Gesetzgebung als Herrscher mit umfassender legitimatorischer Befugnis, der alle Bereiche des Lebens seiner Untertanen regelt. Der Prolog der ‚Konstitutionen von Melfi‘ von 1231 zeigt den Rückgriff auf antike staatsrechtliche und philosophische Traditionen, die geeignet waren, dem Herrscher umfassende Befugnisse zuzusprechen, ohne dass es einer kirchlichen

¹⁴¹ Steinicke, Bild und Ritual (2010), 71.

¹⁴² Ottmann, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 193.

Vermittlung bedurft hätte.¹⁴³ Selbst im Reich, wo der Kaiser den Fürsten weitreichende Befugnisse zugestand, konnte die Übertragung dieser Herrschaftsrechte an geistliche und weltliche Territorialherren als Ausdifferenzierung eines politischen Systems aufgefasst werden, das einer Rechtfertigung durch Bezugnahme auf sakrale Legitimationsreserven nicht mehr bedurfte. Die spätestens ab 1220 mit der ‚Confoederatio cum principibus ecclesiasticis‘ als Gruppe in Erscheinung tretenden geistlichen Reichsfürsten waren Glieder des Reiches und als solche lokale und regionale Vertreter des Regnums, nicht aber Repräsentanten des Sacerdotiums, das eine ‚weltliche‘ Gewalt hätte in die Schranken weisen können. In Spannung hierzu stehen Praktiken aus der zweiten Hälfte der Herrschaftszeit des Kaisers in Sizilien, wo er gelegentlich von der Kanzel predigte, sich das Kreuz vorantragen ließ und das Volk segnete, was als „Resakralisierung weltlicher Herrschaft“ bezeichnet worden ist.¹⁴⁴ Bezeichnenderweise nutzte der Kaiser hierzu keinerlei Salbungstraditionen; er bediente sich zur Begründung seines kaiserlichen Machtanspruchs vielmehr verschiedener Modi der Anknüpfung an antike Kaiser, die er – auch visuell – als Vorbilder seiner Herrschaftspraxis in Anspruch nahm.

Die wachsenden Spannungen zwischen den aufstrebenden westeuropäischen Monarchien und dem Papsttum als der in machtpolitischer Hinsicht verbliebenen Universalgewalt entluden sich im Konflikt zwischen dem französischen König Philipp IV. und Papst Bonifaz VIII. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich an den Bestrebungen des Königs, den französischen Klerus zu besteuern, um den Krieg gegen England finanzieren zu können. Der im Verlauf des Spätmittelalters wachsende Finanzbedarf monarchischer Herrscher ist ein Indiz für die zunehmende Verdichtung politischer Regelungsbefugnisse und Herrschaftsansprüche, die immer stärker alle Untertanen des Königs erfassten, auch Eliten wie die Kleriker.

Dieses Ansinnen erschien aus päpstlicher Perspektive als Anmaßung eines weltlichen Herrschers, der die Grenzen des klerikalen Standes nicht respektierte. Bonifaz VIII. formulierte den Herrschaftsanspruch des römischen Papsttums 1302 in unübertroffener Weise in der Bulle ‚Unam sanctam‘, in der er konstatierte, dass es heilsnotwendig sei, dem römischen Stuhl untertan zu sein.¹⁴⁵ Zuvor hatte der Papst den französischen König zu demütigen gesucht, indem er ihn 1301 in der Bulle ‚Ausculda fili‘ wie einen Sohn abkanzelte.¹⁴⁶ Bezeichnenderweise waren die Anfangsworte

143 Ottmann, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 185; Miethke / Bühler, Kaiser und Papst (1988), 99f. Bei Kantorowicz wird Friedrich II. sogar ein ganzes Kapitel innerhalb des Großabschnittes „Law-centered kingship“ gewidmet; vgl. Kantorowicz, King's Two Bodies (1957), 97–143; vgl. Dens., Friedrich II. (1988).

144 Ottmann, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 189; Miethke / Bühler, Kaiser und Papst (1988), 104.

145 Registres de Boniface VIII Nr. 5382 (BEFAR 2.4, 3, 890): *Porro subesse Romano Pontifici, omni humane creature declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse, de necessitate salutis.*

146 Registres de Boniface VIII Nr. 4424 (BEFAR 2.4, 3, 328–335).

der Bulle dem Beginn der Benediktregel nachempfunden, wo der Abt als *magister* seinen geistlichen Sohn mit eben diesen Worten mahnend anredet.

Der französische König wies diesen Angriff auf seine monarchische Herrschaft auf verschiedenen Wegen zurück, sowohl argumentativ als auch politisch-praktisch.¹⁴⁷ Bemerkenswert ist, dass Philipp IV. 1302 erstmals die Generalstände einberief, um sich breiterer Unterstützung zu versichern. Er stützte seinen Herrschaftsanspruch also nicht mehr auf universale Gewalten oder geistliche Vermittlung, sondern auf die eigenen Untertanen und eine neue Form institutionalisierter Konsultation. Die Auseinandersetzung gipfelte im Attentat von Anagni, bei dem der Papst zunächst gefangengenommen wurde und wenig später, nach seiner Freilassung, verstarb.

Zur Vorbereitung des Kampfes gegen die päpstlichen Herrschaftsansprüche hatte sich der König der Hilfe gelehrter Juristen versichert, die die ‚Souveränität‘ des Herrschers in seinem Königreich betonten und seine Unabhängigkeit gegenüber jeglichen universalen Machtansprüchen unter Beweis zu stellen suchten.¹⁴⁸ Ihre Argumentation leitete den Herrschaftsanspruch des Königs nicht von seiner gehorsamen Unterordnung unter eine geistliche Gewalt ab, wie der Papst es mit den programmatischen Worten *Ausculda fili* beansprucht hatte.¹⁴⁹ Sie gründeten die politische Macht des Herrschers vielmehr allein auf seine tatsächliche Autorität in seinem Territorium, wie es die Formel *rex imperator in regno suo* zum Ausdruck brachte: Der König konnte wie ein (römischer) Kaiser regieren und sich in diesem Zusammenhang auch auf die Traditionen des römischen Kaiserrechts berufen, wie es von den gelehrten Juristen als der neuen Machtelite am Hof ausgelegt und angewandt wurde.¹⁵⁰ Wie der römische Kaiser in der antiken Tradition sakralisiert war, konnte somit auch ein westeuropäischer Herrscher, auch ohne formal kaiserlichen Rang, als sakral überhöht erscheinen. Die neue Gruppe gelehrter Experten ersann also eine neue Form diskursiver

147 Die wichtigste theoretische Schrift zur Rechtfertigung der königlichen Position stammt von dem gelehrten Dominikaner Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt (Ed. *Bleienstein*), verfasst 1302. Nach Johannes stammen beide Gewalten direkt von Gott, allerdings – mit historischer Begründung – bei klarer zeitlicher Priorität des Königtums, denn lange vor der Inkarnation Christi habe es bereits Könige gegeben.

148 Zu den Wurzeln der neuzeitlichen Souveränitätslehre im politischen Denken des Mittelalters *Ottmann*, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 224f.

149 Zur gedanklichen Begründung der päpstlichen Position vgl. aus dem Jahr 1302 auch Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* 2, 5 (Ed. *Scholz*, 54): *Quod potestas regia est per potestatem ecclesiasticam et a potestate ecclesiastica constituta, et est ordinata in opus et obsequium ecclesiastice potestatis; propter quod clarius apparebit, quomodo temporalia sint sub dominio ecclesie collocata.*

150 Innozenz III. hatte dem König von Frankreich bereits 1202 in der Dekretale ‚Per venerabilem‘ bescheinigt, dass er *superiorem in temporalibus minime recognoscat*. Gelehrte Juristen übertrugen diese Denkfigur auf andere europäische Monarchen, etwa den König von Sizilien, der Ende des 13. Jahrhunderts als *rex liber* bezeichnet wurde, der vom Reich unabhängig sei. Schon der 1203 verstorbene Alanus ab Insulis hatte allerdings gelehrt, dass alle Herrscher das Recht hätten, „keinen Höheren über sich anzuerkennen“; vgl. *Ottmann*, Geschichte des politischen Denkens (2004 = Bd. 2), 224.

Sakralisierung, die nicht mehr auf dem biblischen Kanon, sondern auf dem kanonischen Corpus des römischen Rechts beruhte. Im französischen Fall beruhte die sakrale Distinktion des Königs, auf der bereits geschilderten ‚religion royale‘, die den König in einen mit Himmelsöl gesalbten Herrscher ‚verwandelte‘, dem thaumaturgische Fähigkeiten zugeschrieben wurden.¹⁵¹ Die im Spätmittelalter in den Vordergrund rückenden Sakralisierungsstrategien betonten demgegenüber die Autonomie, wenn nicht die Souveränität des Herrschers, die weder von Ritualen noch von der Vermittlung durch (geistliche) Eliten abhing.

Der Rekurs auf das römische Recht kam ganz ohne kirchliche Vermittlung aus, denn hierzu stand mit den gelehrten Juristen eine neue, universitär geschulte Elite zur Verfügung. Die Herrschersalbung bedurfte demgegenüber zwar der Mitwirkung des kirchlichen Amtes, doch war dessen Rolle in den Ordines der Herrscherinauguration bereits so detailliert festgelegt und geregelt, dass nur wenig Raum für klerikale Initiative blieb, es sei denn, der Koronator hätte seine Mitwirkung völlig verweigert. In diesem – hypothetischen – Fall wäre er seinen bereits traditionalisierten Aufgaben allerdings nicht nachgekommen, und er hätte vermutlich relativ leicht durch einen anderen Kleriker ersetzt werden können, der gemäß dem Ordo die rituellen Handlungen hätte vollziehen können. Der sakrale Anspruch des französischen Monarchen war somit relativ unabhängig vom kirchlichen Amt geworden. Die ‚charismatische‘ Überhöhung seines Herrschaftsanspruchs lag zunehmend in den Händen einer alternativen, konkurrierenden Expertengruppe, die ein im lateinischen Hoch- und Spätmittelalter zunächst neuartiges, von der Kirche unabhängiges Herrschaftswissen überlieferte und vermehrte, das geeignet war, die Autonomie regionaler Herrschergewalten von jeglichen universalen Machtansprüchen zu begründen.

2.2.4 Salbungstraditionen zwischen Konflikt, Kontinuität und Innovation im konfessionellen Zeitalter: das frühneuzeitliche französische und dänische Königtum

Auch in der Frühen Neuzeit, unter den gewandelten Bedingungen konfessioneller Spaltung, griffen westeuropäische Monarchen auf religiös begründete und inszenierte Strategien zurück, um ihren Herrschaftsanspruch zu kommunizieren. Als sich 1594 der französische König Heinrich IV. durch das traditionelle Sacre zum Herrscher weihen lassen wollte, war er zugleich bestrebt, ein immer noch zutiefst konfessionell gespaltenes Königreich zu versöhnen.¹⁵² Symptomatisch für die angespannte Situation war, dass er bei seiner Krönung nicht auf den angestammten Ort und somit

¹⁵¹ Zu verschiedenen Aspekten und Strategien zur metaphysischen Überhöhung des französischen Königtums Kantorowicz, *King's Two Bodies* (1957), 333.

¹⁵² Zur konfessionellen Situation Wolfe, *Conversion of Henri IV* (1993); zum Sacre Heinrichs IV. Pillorget, *Sacre d'Henri IV* (1983), 103–117.

auch nicht die traditionellen Insignien zurückgreifen konnte, da sich die französische Krönungsstadt Reims zu diesem Zeitpunkt noch in der Hand der feindlichen Liga befand. Zum ersten und letzten Mal in der französischen Geschichte griff Heinrich IV. daher auch nicht auf das Salböl zurück, das – wie schon oben erläutert – laut einer zuerst von Hinkmar von Reims ausgestalteten Legende von einer Taube vom Himmel gebracht und zur Taufe Chlodwigs benutzt worden war.¹⁵³

Heinrich IV. reagierte auf diese Herausforderung – ähnlich wie die oben geschilderten frühen Robertiner bei ihrer Inauguration, die ebenfalls dynastisch-genealogisch nicht direkt an ihre (unmittelbaren) Vorgänger anknüpfen konnten – mit einer peinlich genauen Beachtung des traditionellen Krönungsritus.¹⁵⁴ Nicht zeremonielle Innovation sollte seine Herrschaft festigen, sondern rituell ausgedrückte Tradition, allein mit dem Unterschied, dass sich die Krönung nun in Chartres abspielte und für die Insignien Ersatz gefunden werden musste. Dem Salböl kam dabei eine besondere Bedeutung zu, denn wegen der Verwendung eines ‚alternativen‘ Öls konnte die Qualität der Herrscherweihe Heinrichs IV. problematisch erscheinen. Auf der Suche nach einem geeigneten Ersatz verfiel man auf die durch Alter, Herkommen und königliche Verehrung geadelte ‚Martinsampulle‘, ein Gefäß mit Salböl, das der heilige Martin von einem Engel erhalten haben soll.¹⁵⁵ Der erste Herrscher der Bourbonendynastie knüpfte so – gezwungenermaßen – an den für das frühmittelalterliche fränkische Königtum maßgeblichen Schutzpatron, Martin von Tours, an. Durch die feierliche Einholung der Ampulle in die Stadt sowie ihr Geleit zur Kirche entsprach ihre Behandlung genau der der Sainte Ampoule von Reims. Um ihre Heiligkeit noch hervorzuheben, ließ Heinrich IV. die vom Salböl getränkten Kleider, wie es Brauch war, nicht nur verbrennen, sondern gebot auch noch, die zurückgebliebene Asche in den Zeremonien des Aschermittwochs zu verwenden.¹⁵⁶ Im Gegensatz zu seinen Nachfolgern verzichtete der König aber darauf, unmittelbar im Anschluss an sein Sacre Skrofelkranke durch Handauflegung zu heilen; diese Scheu sollte er später ablegen.

Heinrich IV. hatte durch seine Weihe und die Berührung von Skrofelkranken die Bedeutung der Amtsheiligkeit der französischen Monarchen einerseits unterstrichen, gleichzeitig aber auch dadurch, dass er den Wechsel von Ort und Ampulle zu überspielen suchte, den auch vorher schon geäußerten Zweifeln an der Wirksamkeit der Salbung neue Nahrung gegeben.¹⁵⁷ Die Kritik an der Amtsheiligkeit der französischen Könige besaß in der Frühen Neuzeit eine sowohl innen- als auch außenpolitische Dimension: Einerseits zeigt sie die Problematik eines religiös begründeten Herr-

¹⁵³ Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 250.

¹⁵⁴ Zum Ablauf vgl. Pillorget, *Sacre d'Henri IV* (1983), 111–115.

¹⁵⁵ Pillorget, *Sacre d'Henri IV* (1983), 110.

¹⁵⁶ Stiefelhagen, *Königskrönung* (1988), 76.

¹⁵⁷ Zu den kritischen Stimmen vgl. Stiefelhagen, *Königskrönung* (1988), 11–47.



Abb. 3: Heinrich IV. von Frankreich und Navarra heilt einen Skrofulösen durch Berührung, Kupferstich (zwischen 1605 und 1608)

schaftsanspruchs in Zeiten konfessioneller Spaltung. So legten gerade Heinrich IV. wohlgesonnene hugenottische Autoren dem Herrscher nahe, auf jegliche Salbung zu verzichten.¹⁵⁸ Damit folgten sie innerprotestantischen Positionen, die die Herrscherweihe aufgrund ihres sakramentalen Charakters ablehnten.¹⁵⁹ Sie zielten damit aber auch auf eine Abschaffung des Salbungseides, in dem der König die Verfolgung aller Häretiker in seinem Reich versprach,¹⁶⁰ was von katholischer Seite zur Rechtfertigung von Repressalien gegenüber den Hugenotten angeführt wurde.¹⁶¹ Andererseits richtete sich die Kritik explizit auf einen Anspruch, mit dessen Hilfe die französischen Herrscher einen Vorrang vor anderen katholischen Herrschern reklamierten, also gegenüber Spanien, aber auch teilweise gegenüber dem Reich, und mit dessen Hilfe sie außenpolitische Bündnisse rechtfertigen wollten, die katholischen Grundsätzen eigentlich widersprachen. So verurteilte der an der Sorbonne ausgebildete und zum

¹⁵⁸ Stiefelhagen, *Königskrönung* (1988), 23–32.

¹⁵⁹ Zum theologischen Problem vgl. *Liermann*, *Untersuchungen zum Sakralrecht* (1941), 311f.

¹⁶⁰ Vgl. *Viguerie*, *Serments du sacre des rois* (1981), 59.

¹⁶¹ Stiefelhagen, *Königskrönung* (1988), 293.

engeren Kreis der geistlichen Berater um Ludwig XIII. gehörende Theologe Besian Arroy jegliche Zweifel an der Bündnispolitik Frankreichs mit dem Hinweis auf das Bündnis mit Gott, als dessen unmittelbarer Stellvertreter auf Erden den König die Salbung ausweise und die ihn, so spitzt Arroy die außenpolitische Brisanz seiner Interpretation zu, ihn sogar den Vorrang vor dem (gesalbten) Kaiser beanspruchen lasse:

„Pour l'Empereur, quand il aura rendu la Couronne Imperiale aux legitimes successeurs de Charlemagne qui se l'acquit par la grace de Dieu, et par la valeur de ses Armes, la France ne luy enverra point son Onction, comme celle de nos Rois est plus authentique, plus solemnelle et plus divine que la sienne puisqu'elle est plus ancienne, et d'une matiere plus precieuse et celeste.“¹⁶²

Bei allem Festhalten an der Wirksamkeit der Salbung und der damit verbundenen Amtsheiligkeit stellte das Sacre Heinrichs IV. eine Erfahrung dar, die für die Entwicklung der monarchischen Legitimation in Frankreich eine Weichenstellung bedeutete. Besonders gut lassen sich die Wirkungen gerade in den Schriften feststellen, die von royalistischen Autoren verfasst wurden, da diese auf die Kritik an den Bourbonenherrschern reagieren mussten, indem sie bestimmte Facetten ihrer Herrschaftslegitimität verstärkten bzw. abschwächten. Dabei lassen sich zwei Entwicklungen beobachten, die einander auf den ersten Blick konträr entgegengesetzt zu sein scheinen, aber dennoch eng miteinander verknüpft sind:

Zum einen wird der Charakter des Sacre – als Herrschaftslegitimation stiftende Zeremonie – abgeschwächt. Die Autoren führten beispielsweise den Diskurs um das *sang royal* ein, um nachzuweisen, dass, selbst wenn das Sacre Heinrichs IV. nicht oder nur mit begrenzter Wirkung stattgefunden hätte, dieser aufgrund seiner Blutsverwandtschaft mit seinem unmittelbaren Vorgänger Heinrich III. die speziellen Heilfähigkeiten der französischen Herrscher geerbt habe.¹⁶³ Charakteristisch ist hier die Argumentation des Jesuiten René de Ceriziers, der die religiöse Legitimation der Monarchen von einer mystischen Eheschließung des Herrschers mit seinem Königreich und seinen Untertanen herleitet, wobei er von einem nicht durch eine Zeremonie herzustellenden Naturzustand ausgeht:

„La naissance donne à nos Roys un droict naturel sur nos biens, nos honneurs & nos vies, leur Religion & leur pieté les couronnent dans nos ames; ils ne possedoient que la moitié du François, s'ils avoient une autre foy que la sienne. Nous sommes entierement à eux, quand ils sont entierement avecque nous: la Nature leur donne nos corps, la vertu nos coeurs.“¹⁶⁴

¹⁶² Besian Arroy, *Questions Décidées* 38f.

¹⁶³ Desplat, *Henri IV* (1999). Quellen: Guillaume Colletet, *Poeme sur la Naissance*; Théodore Godefroy / Pierre Dupuy / Jacques Dupuy, *Traitez touchant les droits du roy 137–139*; François Goujon, *Discours funebre* 12f.; Paul Philippe Hardouin de Beaumont de Péréfixe, *Histoire de Roy Henry le Grand* 14; 109; 219; 325.

¹⁶⁴ René de Ceriziers, *Réflexions chrestiennes et politiques* 59f.

Die Aufwertung des königlichen Blutes und die damit einhergehende Abwertung von Krönung und Weihe in ihrer Wandlungsfunktion kulminierten schließlich unter Ludwig XIV. in dem bereits oben erläuterten Versuch, seine illegitimen Kinder im Rang seinen ehelichen Nachkommen gleichzusetzen,¹⁶⁵ wie auch in einer antikisierenden Herrschaftsikonologie, die auf jegliche traditionelle königliche Rangzeichen verzichtete und die gesamte königliche Familie in den Rang olympischer Götter erhob.¹⁶⁶

Zum anderen wird an der Wirkung der Salbung und an der heiligen Kraft des Salböls festgehalten; die Wirkung sollte überdies durch ein genaues Vermessen des Wunders dokumentiert werden. Hatte man seit dem 13. Jahrhundert postuliert, dass sich das Öl von selbst immer wieder erneuere,¹⁶⁷ ließ Maria de' Medici diese Tatsache nach dem Sacre ihres Sohnes Ludwig XIII. genau dokumentieren, bezeugen und schriftlich festhalten.¹⁶⁸

Beide Strategien – die Aufwertung des königlichen Blutes und die genaue Dokumentation der Amtsheiligkeit – hängen eng miteinander zusammen. Der politische Stellenwert der Zeremonie wurde zugunsten seiner religiösen Dimension abgeschwächt, letztere wiederum sollte durch die genaue Dokumentation sozusagen sinnfällig vor Augen geführt werden. Auch wenn sich hierbei unvermeidliche inhärente Widersprüche ergaben, so war die öffentliche Heilung der Skrofelkranken und damit auch die Salbung der französischen Könige ein Ereignis, das nicht nur innerfranzösisch große Aufmerksamkeit auf sich zog, sondern auch zu einem Anziehungspunkt für Kranke aus ganz Europa wurde.¹⁶⁹

Für Ludwig XV. stellte es eine große Schwierigkeit dar, als er, da ihm die Absolution versagt worden war, auch die Skrofelheilungen nicht mehr ausüben durfte.¹⁷⁰ Er leistete damit einer Erosion der königlichen Autorität Vorschub, die auch sein Nachfolger nicht mehr aufhalten konnte, auch wenn sich dieser wiederum vermehrt um die Durchführung der Heilungsrituale bemühte. Wie irreparabel der Schaden war, der der Amtsheiligkeit der französischen Monarchen zwischenzeitlich zugefügt worden war, zeigte sich daran, dass zur Skrofelheilung am 31. Mai 1825 unter Karl X. nur noch 120 bis 130 Kranke und nicht mehr an die 1 000 Personen wie noch unter Ludwig XVI. erschienen waren.¹⁷¹

Um die Besonderheiten von Sakralisierungsstrategien unter den spezifischen Bedingungen unterschiedlicher monarchischer, aber auch konfessioneller Traditionen zu verdeutlichen, soll im Folgenden ein Beispiel aus dem katholischen mit einem analogen, zeitgleichen Fall aus dem protestantischen Bereich verglichen werden.

¹⁶⁵ Jackson, *Peers of France* (1971); *Le Roy Ladurie*, Saint-Simon (1997).

¹⁶⁶ Burke, *Fabrication* (1992), 71–84.

¹⁶⁷ Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 254.

¹⁶⁸ Stiefelwagen, *Königskrönung* (1988), 199.

¹⁶⁹ Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 388–391.

¹⁷⁰ Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 421f.; Schmid, *Sacrum monarchiae speculum* (2007).

¹⁷¹ Bloch, *Wundertätige Könige* (1998), 427.

Am 7. Juni 1654 wurde in Reims die Krönung und Weihe Ludwigs XIV. vollzogen. Am Tag darauf berührte der Herrscher ca. 2 000 Skrofelkranke.¹⁷² Siebzehn Jahre später wurde in Dänemark mit Christian V. zum ersten Mal ein König gesalbt, der nicht mehr durch Wahl, sondern durch Erbfolge legitimiert war. Zwar verlieh die Salbung dem dänischen Herrscher nicht die Fähigkeit, Kranke zu heilen, sie unterstrich aber die religiöse Komponente seiner Herrschaftslegitimation.¹⁷³ In beiden Fällen besaß das jeweilige Zeremoniell keine verfassungskonstituierende Bedeutung mehr; diese wurde sowohl im Fall Ludwigs XIV. als auch Christians V. vielmehr explizit negiert.¹⁷⁴ Dennoch handelte es sich um äußerst prachtvolle und bildmächtige Inszenierungen der jeweiligen Herrscher.

Der politische Bedeutungswandel der Zeremonie entsprach keineswegs einem Verlust an repräsentativer Wirkung, denn diese war eng mit der religiösen Repräsentation der Monarchie verbunden. In beiden Fällen ist der christliche Charakter der Zeremonie nicht zu übersehen: Sie fand in einem Kirchengebäude statt, und ein hochrangiger Bischof nahm die Salbung vor.

Politischer und religiöser Wandel entsprechen einander; Krönung und Salbung können als ‚rite de passage‘ verstanden werden: Erst nach der Krönung ist der Herrscher tatsächlich König, erst nach der Salbung verfügt er über bestimmte, religiös begründete Fähigkeiten. Der traditionelle Ordo der Krönung stammte in Frankreich und Dänemark in seiner verschriftlichten Form aus dem Spätmittelalter,¹⁷⁵ er drückte symbolisch die Vereinigung politischer und religiöser Rechte in der Hand des Königs aus. Krönung und Salbung kam dabei dadurch, dass sie in Anlehnung an eine Bischofsweihe konzipiert waren, eine entscheidende Bedeutung zu.

Die religiöse Komponente der Zeremonie war in beiden Fällen umstritten. In Frankreich ergab sich ein Widerspruch zwischen dem bei der Zeremonie geleisteten Eid des Herrschers, für die Vertreibung der Häretiker aus seinem Reich zu sorgen, und der vertraglich mit dem Edikt von Nantes abgesicherten Duldung der Hugenoten.¹⁷⁶ In Dänemark sorgte die Reformation zunächst für Unsicherheit darüber, ob die Salbung beibehalten werden sollte oder nicht. Unter der Ägide Johannes Bugen-

172 Es wurden folgende Quellen zum Sacre Ludwigs XIV. ausgewertet: Henri Avice, *Ceremonie du sacre*; Pierre David, *Ceremonies pratiquées au sacre*; Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, *Le Ceremonial Diplomatique*, Bd. 1, 212–221; *Le véritable Journal*; Nicolas Menin, *Traité historique et chronologique*; vgl. außerdem Simon Le Gras, *Procès-verbal*; *Pillorget / Pillorget*, *Sacre de Louis XIV* (1987) (7 juin 1654).

173 Zur Salbung des Jahres 1671 vgl. *Olden-Jørgensen*, *Zeremonielle Innovation* (2002); Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, *Le Ceremonial Diplomatique*, Bd. 2, 751.

174 *Jackson*, *Vivat Rex* (1984), 59; *Olden-Jørgensen*, *Zeremonielle Innovation* (2002), 190f.

175 Eine Verschriftlichung erfolgte in Frankreich anlässlich der Krönung Karls V. im Jahre 1364, vgl. *Jackson*, *Vivat Rex* (1984), 31–37; für Dänemark vgl. *Hoffmann*, *Krönung Christians III.* (1983); *Dens.*, *Coronation and Coronation Ordines* (1990).

176 Vgl. *Jackson*, *Vivat Rex* (1984), 57–65.

hagens änderte sich bei der ersten postreformatorischen Krönung im Jahr 1537 zwar die Interpretation des Krönungszeremoniells, nicht aber seine Form.¹⁷⁷

Die Absicherung der monarchischen Herrschaft in Frankreich im Rahmen der konfessionellen Auseinandersetzungen der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts führte zu einem Funktionswandel der Krönung. Gegenüber denjenigen Stimmen, die die Krönung als Beweis für die Abhängigkeit des Königs von der Zustimmung des Volkes ansahen, wurde argumentiert, dass die Krönung einen bereits bestehenden Zustand nur noch bestätigen, aber keineswegs herstellen würde.¹⁷⁸ Für die religiöse Legitimation Heinrichs IV. bedeutete dies, dass nicht der Wandlungscharakter der Zeremonie, sondern andere Elemente, wie zum Beispiel die persönliche Religiosität des Herrschers, hervorgehoben wurden.¹⁷⁹

Der politische Funktionswandel der Krönung vollendete sich unter Ludwig XIV., was in der zeremoniellen Form deutlich wurde. Ludwig XIII. hatte noch *Lit de Justice*¹⁸⁰ und Krönung kurz hintereinander vollzogen, während bei seinem Sohn mehrere Jahre zwischen beiden Ereignissen verstrichen.¹⁸¹ Das erste *Lit de Justice* zeigte somit den Beginn der Regierung Ludwigs XIV. an, nicht mehr die Krönung. Auch in der räumlichen Anordnung wurde der Wandlungscharakter der Zeremonie soweit wie möglich negiert: Ludwig XIV. blieb während der gesamten Feierlichkeit sitzen und wurde nicht, wie es der ‚ordo‘ eigentlich vorsah, durch geistliche und weltliche Würdenträger zum Altar und zum Thron geführt.¹⁸²

Dem politischen Funktionswandel entsprach kein Wandel der religiösen Bedeutung der Zeremonie. Einem feierlichen Einzug nach Reims folgten die vorbereitenden geistlichen Handlungen sowie am Tag darauf die feierliche Krönung und Salbung des Königs, woran sich die Berührung der Skrofelkranken im Park der Abtei von St. Remi anschloss.¹⁸³ Der Bischof von Soissons¹⁸⁴ übernahm die Salbung, die geistlichen und weltlichen Würdenträger statteten den König mit den Zeichen königlicher Würde aus.¹⁸⁵ Als einzige zeremonielle Innovation im religiösen Bereich lässt sich

¹⁷⁷ Hoffmann, Krönung Christians III. (1983), III.

¹⁷⁸ Vgl. Jackson, Elective Kingship (1972).

¹⁷⁹ Vgl. Stiefelwagen, Königskrönung (1988), 79–93.

¹⁸⁰ Beim *Lit de Justice* ist der König auf einem ‚Bett‘ im *Parlement de Paris* anwesend; symbolisch wird so die Gerichtsbarkeit der Magistrate auf den Herrscher übertragen. Vgl. Brown / Famiglietti, *Lit de Justice* (1994); Hanley, *Lit de justice* (1983); Holt, *King in Parliament* (1988).

¹⁸¹ Vgl. Jackson, *Vivat Rex* (1984), 15f.

¹⁸² Vgl. Viguier, *Serments du sacre des rois* (1981), 60.

¹⁸³ Vgl. *Le veritable Journal*, fol. 11–17.

¹⁸⁴ Der Bischof von Soissons hatte diese Aufgabe übernommen, da der Erzbischofsitz von Reims zu dieser Zeit vakant war. Dies führte dazu, dass das Domkapitel fast nicht an der Zeremonie teilgenommen hätte, da es eine Minderung der Rechte der Kathedrale von Reims fürchtete. Hieran lassen sich gut die Grenzen der königlichen Verfügungsgewalt über die Geistlichen erkennen. Vgl. Nicolas Menin, *Traité historique et chronologique* 150f.

¹⁸⁵ Vgl. *Le veritable Journal*, fol. 15.



Abb. 4: Henri Avice, Das Sacre Ludwigs XIV. in Reims am 7. Juni 1654, Kupferstich (1655)

eine weitere räumliche Zentrierung des Geschehens auf den König feststellen. Führen die französischen Könige traditionellerweise nach Corbeny zum Schrein des Heiligen Markulf, um dort die ersten Skrofelheilungen nach ihrer Salbung zu vollziehen, ließ Ludwig XIV. den Schrein nach Reims kommen. Auf diese Weise konnten sehr

viel mehr Personen dem Ritual beiwohnen, als es in Corbeny möglich gewesen wäre. Zudem wurde so die religiöse Komponente des Krönungs- und Salbungsrituals gegenüber seinem politischen Sinngehalt deutlich hervorgehoben.¹⁸⁶

Die Salbung Christians V. von Dänemark 1671 fand sechs Jahre nach der Einführung des Erbkönigtums statt. Christians Vater, Friedrich III., hatte mit dem *Kongelovs*, der *Lex Regia*, die Rechte der dänischen Könige schriftlich kodifizieren lassen. Der aus Mitgliedern des Hochadels bestehende Reichsrat besaß nun nicht mehr das Recht, den Herrscher zu wählen und ihm eine Wahlkapitulation als Bedingung seiner Krönung abzuverlangen.¹⁸⁷ Wie im französischen Fall hatte die Krönung also ihre Bedeutung als ‚rite de passage‘ verloren. Dies zeigte sich auch ganz deutlich in der zeremoniellen Form: Während die Krönung Friedrichs III. in der Kopenhagener Marienkirche stattgefunden hatte, wurde die Salbungsfeierlichkeit Christians V. hingegen außerhalb des städtischen Bereiches nach Frederiksborg, in die dortige Schlosskapelle, verlegt.¹⁸⁸ Der Bischof von Zeeland hatte Friedrich III. mit den Herrschaftsinsignien ausgestattet, zudem hatte der Herrscher im Verlauf der Zeremonie sein fürstliches mit einem königlichen Ornat vertauscht.¹⁸⁹ Dieser Teil des Zeremoniells fiel unter Christian V. weg: Er schritt bereits, mit Krone und Szepter ausgestattet, auf rotem Teppich und gefolgt von Pauken- und Trompetenspielern vom Palast zur Kirche.¹⁹⁰ Eine eigentliche ‚Krönung‘ hatte nicht stattgefunden, bloß die Salbung wurde in der Schlosskirche vorgenommen.

Die Unterschiede zwischen der Krönungszeremonie Ludwigs XIV. und der Salbung Christians V. lassen sich sowohl an der Bedeutung der Geistlichkeit als auch der unterschiedlichen Gestaltung des Einzugs in die Kirche ablesen: In Frankreich krönte ein hochrangiger geistlicher Würdenträger den Herrscher. In Dänemark blieb es dem Bischof von Zeeland hingegen nur noch vorbehalten, die Salbung vorzunehmen, Teile des *Kongelovs* vorzulesen und den König in der Predigt an seine christlichen Tugenden zu erinnern. Auch der Raumwechsel weist auf die unterschiedliche Gewichtung von politischen und religiösen Elementen in beiden Fällen hin: In Frankreich war auch 1654 und in Dänemark bis 1671 der zeremonielle Raum zwischen weltlichem und geistlichem Bereich zweigeteilt gewesen, der Herrscher wurde erst nach seinem Wechsel vom profanen in den kirchlichen Raum zum König. Dieser Unterschied spielte bei der Salbung Christians V. jedoch keine Rolle mehr: Alle Bereiche, die der König durchschritt, waren geheiligt. Dies wurde zum einen dadurch ausgedrückt, dass er den Boden, den andere berührten, nicht betrat, und

186 Vgl. Bloch, Wundertätige Könige (1998), 516; Pierre David, Ceremonies pratiques au sacre 174f.

187 Eine Transkription des *Kongelovs* findet sich unter <http://www.verfassungen.de/dk/koenigsgesetz1665.htm>; zu seiner Bedeutung vgl. Brandt, Adelsmonarchie (1990); Ekman, Danish Royal Law (1957).

188 Olden-Jørgensen, Zeremonielle Innovation (2002), 192.

189 Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, Le Ceremonial Diplomatique, Bd. 2, 750.

190 Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, Le Ceremonial Diplomatique, Bd. 2, 751.

zum anderen durch die musikalisch-akustische Untermalung, die die Präsenz des Herrschers anzeigte. Zwar führten ihn in der Kapelle drei Bischöfe zum Thron, doch nahm dieser, an vier Seiten durch große silberne Löwen flankiert, fast den gesamten geistlichen Raum ein.¹⁹¹



Abb. 5: Michael von Haven, Die Salbung Christians V. von Dänemark in der Schlosskirche von Frederiksborg am 7. Juni 1671, Ölgemälde (1671)

Dies wurde zwar in Reims bei der Krönung Ludwigs XIV. auch versucht, war aber allein aufgrund der architektonischen Voraussetzungen sehr viel schwieriger als in Frederiksborg zu realisieren. Eine weitere Innovation gegenüber der Krönung Friedrichs III. war die ostentative Herausstellung des Textes des 1665 erlassenen königlichen Gesetzes, des *Kongelovs*.¹⁹² Dessen Text war prominent in die zeremonielle Dramaturgie eingebunden: Dem Einzug des Herrschers in die Kirche folgte die Predigt des Bischofs von Kopenhagen über den Text des *Kongelovs*, den Christian V. anschließend verlas; daraufhin wurde er durch den Bischof von Kopenhagen gesalbt. Dem folgte die Aufforderung des Bischofs an alle Anwesenden, den Herrscher zu beglückwünschen, anschließend das *Te Deum* sowie schließlich der Auszug der Festgemeinde.¹⁹³ Die jeweiligen Ansprachen der Bischöfe hatten nur konfirmierenden Charakter und

¹⁹¹ Vgl. die Abbildung in Olden-Jørgensen, Machtausübung und Machtinszenierung (2000), 113.

¹⁹² Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, Le Ceremonial Diplomatique, Bd. 2, 751.

¹⁹³ Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, Le Ceremonial Diplomatique, Bd. 2, 751.

unterschieden sich auch inhaltlich kaum voneinander.¹⁹⁴ Dramaturgisch im Mittelpunkt standen Herrscher und *Kongelov*, worauf auch beide Predigttexte Bezug nahmen.¹⁹⁵

Auch in der Deutung der Krönungs- und Salbungsfeierlichkeiten in politisch-historischen Traktaten ergibt sich ein vergleichbares Bild: Unter Ludwig XIII. fällt auf, dass die Heilfähigkeiten des Königs noch genau vermessen und auf diese Weise verteidigt wurden. Die jeweiligen Autoren versuchten, die sakrale Bindung der Monarchie an den Akt der Salbung zu bewahren.¹⁹⁶ Unter Ludwig XIV. wird dieses Thema weder bildlich noch in der entsprechenden panegyrischen Literatur behandelt. So existieren zum Beispiel kaum Abbildungen, die den Herrscher bei Skrofelheilungen zeigen. Die Darstellung religiöser Fähigkeiten konzentrierte sich in der gesamten Regierungszeit Ludwigs XIV. auf die Verbindung dynastischer Befähigung mit seinen politischen Erfolgen. So wurden zum Beispiel seine Eroberungszüge als Vorboten der Katholisierung der gesamten Welt unter französischer Flagge gedeutet – eine affirmative Antwort auf die von reformierter Seite propagierte Stilisierung Ludwigs XIV. zum Antichristen.¹⁹⁷ In den staatstheoretischen Schriften näherten sich geistliche Interpreten wie der Jesuit Pierre Le Moyne Positionen an, die bereits unter Heinrich IV. diskutiert worden und dann unter Ludwig XIII. in Vergessenheit geraten waren. Die Krönung des Herrschers (von der Salbung sprechen diese Autoren nicht) wurde zu einem rein politischen Akt umgedeutet. Sie sei ein Reflex des Übergangs vom Natur zum Vertragszustand, „la Nature“ ist also das *movens explicans*, nicht Gott oder die göttliche Vorsehung.¹⁹⁸ Wie schon unter Heinrich IV. hugenottische Juristen, so deuteten nun auch katholische Theologen unter Ludwig XIV. die Zeremonie der Krönung als Nachhall und Beweis der ursprünglichen Beteiligung des Volkes am Akt der Wahl und Einsetzung des Herrschers.¹⁹⁹ Die Deutung der Krönung wurde somit zur Möglichkeit, Kritik an der Position des Herrschers zu äußern. Dieser Kritik war auch deswegen Raum gegeben worden, da der politische Funktionswandel keine äquivalente zeremonielle Sprache gefunden hatte. Möglichkeiten zur Säkularisierung des Zusammenhangs zwischen Herrschaftslegitimation und religiös-politischem Zeremoniell waren also dadurch gegeben, dass die religiöse Botschaft des Zeremoniells sich nicht wandelte, die politische hingegen schon. Dem begegnete die religiöse Überhöhung des Herrschers in anderer Hinsicht, etwa durch die Betonung seiner Gottesnähe und die aggressive Inanspruchnahme einer katholischen Vormachtstellung gegenüber

¹⁹⁴ Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, *Le Ceremonial Diplomatique*, Bd. 2, 751.

¹⁹⁵ Jean Dumont / Jean Rousset de Missy, *Le Ceremonial Diplomatique*, Bd. 2, 751.

¹⁹⁶ Weber, *Toucher Royal* (1992).

¹⁹⁷ Vgl. die druckgraphischen Beispiele in *Cilleßen*, *Krieg der Bilder* (1997), 95–208; 246–250.

¹⁹⁸ Vgl. *Malettke*, *Opposition und Konspiration* (1976), 56–73.

¹⁹⁹ Vgl. *Malettke*, *Opposition und Konspiration* (1976), 56–61.

Spanien. Gerade die Intensität dieser Behauptungen sollte den inneren Zwiespalt der Monarchie übertönen.

In Interpretationen der dänischen Salbungsfeierlichkeit, die gleichfalls meist aus der Feder von Geistlichen stammen, wurde ohne Einschränkung die Parallelisierung des Herrschers mit den Königen des Alten Testaments hervorgehoben. In der Frühen Neuzeit fungierte der biblische Kanon also weiterhin als Legitimitätstiftendes Symbolreservoir. Anders als im frühen Mittelalter wurde allerdings kein neues Ritual auf dieser Grundlage erfunden, man beschränkte sich vielmehr auf diskursive Strategien der Ausdeutung ritueller Tradition. In diesem Sinn blieb die Salbung in ihrer Bedeutung erhalten, ja sie gewann sogar noch größeres Gewicht als im katholischen, französischen Fall. Die Salbung, so der lutherische Theologieprofessor und spätere Bischof von Zeeland Johannes Wandalinus, beweise das unmittelbare Verhältnis des Herrschers zu Gott, ja sie rücke ihn in dessen unmittelbare Nähe.²⁰⁰ Ohne auf das zwiespältige Verhältnis des Luthertums zur Sakralisierung im Rahmen von Weihehandlungen einzugehen, beschränkte Wandalinus die besondere Auszeichnung des Herrschers nicht auf ihn selbst, sondern er erweiterte diese Sphäre gleichermaßen auf alles, was dieser als äußeres Zeichen seiner Herrschaft mit sich führte.²⁰¹ Er nahm dabei in theologischer Hinsicht eine Radikalposition ein, die beispielsweise Hector Gottfried Masius, gleichfalls Theologieprofessor in Kopenhagen und Hofprediger, nicht teilte.²⁰² Sie fand aber ihren Widerhall in zahlreichen zeitgenössischen Produkten panegyrischer Gelegenheitsdichtung deutscher und dänischer Provenienz.²⁰³

Im Vergleich zum französischen Fall erwies sich die religiös-politische Legitimierung der dänischen Herrscher auch auf lange Sicht als erfolgreicher. Sehr viel stärker als bei Ludwig XIV. konnten daher Krönung und Salbung auch zur Legitimation des Herrschers eingesetzt werden. Die Zeremonie transportierte keine Botschaft, die erklärt oder ignoriert werden musste. Die politische Rolle der Geistlichkeit war dadurch vermindert worden, dass sie nicht mehr an der eigentlichen Krönung beteiligt wurde, denn das Geschehen in der Kirche, die Salbung, bestätigte nur noch die bereits feststehende Konstellation. Paradoxerweise war es vermutlich gerade die zeremonielle Innovation, die dies ermöglichte. Politischer Funktionswandel fand so sinnmächtigen Ausdruck in einer neuen Verbindung von Thron und Altar, versinnbildlicht durch die sakral überhöhte Festschreibung der konstitutionellen Position des Königs im *Kongelov*.

200 *Quosunque Deus prae aliis mortalibus speciali amore et cura complectitur, et singulari providentia amicos regit, eos unctione divina omnibus praeposendo, characterem suae Maiestatis iis imprimendo, donis peculiaribus illos ornando et consecrando, mirisque modis tuendo ac protegendo: illi etiam Deo proximi intimeque ipsi devincti sunt, ab eius arbitrio immediate pendent, et ipsi uni jure divino obnoxii existunt* (Zitat nach Liermann, Untersuchungen zum Sakralrecht [1941], 358).

201 Vgl. Liermann, Untersuchungen zum Sakralrecht (1941), 358.

202 Vgl. Liermann, Untersuchungen zum Sakralrecht (1941), 359.

203 Olden-Jørgensen, Poesie og politik (1996).

Einer erfolgreichen Sakralisierung in Dänemark stand die lange Dauer religiös-politischer Zeremonialsprache in Frankreich gegenüber. Im einen Fall konnte sich die Repräsentation des Herrschers auf den Moment der Salbung konzentrieren, im anderen musste sie auf andere Legitimationsstrategien ausweichen. In Frankreich entsprach die Form der Sakralisierung nicht mehr der politischen Bedeutung(slosigkeit) der Krönung und verlor somit an Glaubwürdigkeit, in Dänemark hingegen verbanden sich politische und religiöse Bedeutung in der zeremoniellen Form.

Die Gründe hierfür lagen nicht in politischen Unterschieden, denn der politische Funktionswandel der Zeremonie ist in beiden Fällen der gleiche. Sie sind vielmehr in unterschiedlichen Krönungstraditionen, aber auch in unterschiedlichen konfessionellen Rahmenbedingungen zu suchen. Die französische Monarchie hatte bereits in Konkurrenz zum Reich, zum Papsttum und zur englischen Monarchie sehr früh zeremonielle Formen ausgebildet, die einen Machtanspruch sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Bereich ausdrückten. Diese Formen waren so wirkungsvoll mit der politisch-religiösen Legitimation der Herrscher verbunden worden, dass sie bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht geändert wurden. Außerdem privilegierte die Form der Krönungsmesse die Person des französischen Herrschers zwar in einer einmaligen Weise – so durfte er dank eines päpstlichen Privilegs in beiderlei Gestalt kommunizieren –, doch blieb sie auch dank ihrer liturgischen Form eindeutig im geistlichen Bereich. Der Schwellenwechsel zwischen profanem und kirchlichem Raum blieb so erhalten. Im Gegensatz hierzu besaß der dänische König, so legt es die Salbung von 1671 nahe, eine größere Verfügungsgewalt über die Bischöfe und damit auch über die zeremonielle Form. Auf lange Sicht konnte er damit seinen religiös begründeten Herrschaftsanspruch auf eine stabilere Grundlage stellen als der französische Herrscher. Die Salbungstradition wurde im dänischen Königtum bis zur Verfassungsreform von 1849 fortgeführt, in deren Gefolge die konstitutionelle Monarchie eingeführt wurde.

2.3 Fazit

Barbarische Könige des frühen Mittelalters konnten nicht den Anspruch erheben, am ‚imperialen Monotheismus‘ spätantiker Provenienz zu partizipieren. Ihre zuweilen als usurpatorisch wahrgenommene Herrschaft musste sich zur Legitimierung gegenüber Eliten, Untertanen und Konkurrenten in besonderen Krisensituationen alternativer Strategien bedienen, mit denen der Machtausübung Akzeptanz verschafft werden konnte. Im Umfeld christlicher Könige des Frühmittelalters bediente man sich zunächst vereinzelt, später aber auch in traditioneller Weise eines biblisch begründeten Rituals, durch das die Herrscher in ein besonderes Nahverhältnis zum christlichen Gott versetzt wurden. Die Besonderheit dieses letztlich alttestamentlichen Rituals zeigt sich besonders im transkulturellen Vergleich: Weder im zeitgenössischen früh- und mittelbyzantinischen Kaisertum, das dem spätantiken Konzept universaler Herrschaft verhaftet blieb, noch in islamischen Herrschaftsformen findet sich ein

vergleichbares Ritual, das einerseits auf die symbolische Erhöhung des Monarchen abzielt, andererseits aber von bestimmten religiösen Spezialisten verwaltet wird.

Lediglich in hinduistischen Königtümern Indiens gibt es – wie gezeigt – partiell vergleichbare Rituale der vedischen Weihe, die allerdings nicht spezifisch auf den Herrscher zugeschnitten sind; sie konnten dem Hindu-König daher auch kein unverwechselbares Charisma zuschreiben, wie es die – herrscherspezifische – ‚Verwandlung‘ des christlichen Königs in einen *Christus Domini* vermochte, die von der allen Christen gespendeten Tauf- und Firmsalbung unterschieden war und allenfalls Parallelen zur Bischofsweihe aufwies. Bei der christlichen Herrschersalbung handelte sich daher um eine spezifische, einzigartige Sakralisierungsstrategie, durch die der Herrscher einerseits in unvergleichlicher Weise überhöht wurde, andererseits aber auch in Abhängigkeit von religiösen Eliten geriet, die als Vermittler dieser Form des religiösen Charismas auftraten. Die veränderten politischen Kontexte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit ermöglichten es einzelnen monarchischen Herrschern, gegenüber den geistlichen Eliten größere Handlungsspielräume zu beanspruchen.